Katholische

Dogmatik.

Von

Lic. Franz Friedhoff,

Repetenten der Theologie im bischöflichen Priester-Seminar und Privat-Docenten an der Akademie zu Münster.

Erster Band.

Mit Erlaubniß des Hochwürdigsten Bischofs von Münster.

Münster, 1855.

Druck und Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung.

Vorrede.

Diese katholische Dogmatik, welche ich hiermit der Oeffentlichkeit übergebe, schließt sich an meinen Grundriß der katholischen Apologetik enge an. Bei der Abfassung Beider hatte ich hauptsächlich den angehenden Theologen im Auge. Ich beabsichtigte, ihm durch das vorliegende Werk eine gedrängte Uebersicht über das ganze Gebiet der Dogmatik zu geben und ihn in diese Wissenschaft nach ihrem jetzigen Standpunkte einzuführen.

Bei der Ausarbeitung dieses Werkes habe ich mich nicht an irgend ein ehemals bestehendes oder jetzt noch herrschendes philosophisches System angeschlossen. Denn ich bin fest überzeugt, daß es ewig unmöglich ist, im Wege des philosophischen Nachdenkens zum Glauben zu gelangen, und meine das in meiner Apologetik bewiesen zu haben, aus dem Grunde, weil die Kirche und ihre Lehre eine göttliche That und Setzung ist, der gegenüber wir nichts Anderes zu thun haben, als uns ihr gläubig zu unterwerfen. Darum soll auch die Theologie überhaupt und besonders die Dogmatik nicht durch die Brille irgend eines philosophischen Systems gelesen werden. Daß aber die Dogmatik die philosophischen Systeme berücksichtigen muß, versteht sich von selbst. Denn sie lebt in der Zeit und will auf ihre Zeit wirken. Was ich von einzelnen philosophischen Systemen gesagt habe, habe ich auch durch Stellen bewiesen. So ist der Leser in den Stand gesetzt, selbst prüfen und weiter nachforschen zu können, ob er meine Ansicht über den fraglichen Gegenstand annehmen oder verwerfen will. Denn für eine bestimmte Ansicht sich zu entscheiden, wird zuletzt Jeder gezwungen sein. Die Stellen aus jenen Werken habe ich aber deßhalb wörtlich angeführt oder doch angezeigt, weil mir allgemeine Redereien oder sogenannte geistreiche Betrachtungen über philosophische Systeme ohne eine bestimmte Angabe dessen, was sie lehren und wo sie es lehren, immer widerlich gewesen sind. Man sage das Einzelne und sage,

wo es steht und nöthige doch andere Menschen nicht, nur durch unsere Augen zu lesen. Was der heilige Bernard irgendwo, freilich in anderer Beziehung, sagt: **Noli putare, Deum tantum in tua conscientia lucere**, kann man auch hier anwenden. Was ich daher von Philosophen sowohl der gläubig sein sollenden Richtung, als Hermes und Günther, als auch der ungläubigen, als Kant und Hegel, gesagt habe, habe ich durch Stellen aus ihren Schriften bewiesen. Nur dort ist das nicht geschehen, wo ich die Stellen nicht wieder finden konnte, oder wo mir die Werke (Kants besonders) nicht mehr zu Gebote standen. Insbesondere möchte ich meine Leser um die Beachtung der Darstellung über den Hegelschen Gottesbegriff bitten. Mögen sie doch ja nicht zu Jenen gehören, welche die Kräfte des Pantheismus, dieses furchtbaren Gegners, dieser riesigen Weltmacht, dieser Zusammenfassung des Unglaubens aller Jahrhunderte, unterschätzend sich allein durch Verachtung schon mit ihm abzufinden vermeinen! Ein nichtiger, jedoch ein überaus trauriger Wahn! Denn jedem Christen naht sich im Verlaufe seines Lebens der Augenblick, wo er entweder für den Glauben an die kirchliche Lehre sich selbst dahin geben und die ganze Kraft seines Willens und alle seine Leidenschaften opfern, oder aber vom Glauben abfallen muß. In solchen für das ganze nachherige Leben und für die Ewigkeit entscheidenden Augenblicken dringt der Glaube in die Spitze oder in das innerste Wesen des erschaffenen Geistes, absorbirt die ganze Kraft des Menschen und ist von dort aus das geistige Herz des Menschen. Wie soll dann in jenen Augenblicken, meine ich, der Glaube bestehen können, wofern er nicht auf festen Grundlagen beruht? Diese sind die Gnade Gottes und der freie Wille, welcher in Erkenntniß und Leben die Ueberzeugung festhält, daß der Glaube sich auf die Eine große Thatsache in der Geschichte des menschlichen Geschlechts, auf die Kirche Gottes, gründet. Doch dieses gehört in die Apologetik. Ich wollte hier nur warnen vor Unterschätzung der Macht des Gegners. Aber aus dem Gesagten folgt auch, daß eine Dogmatik ohne vorhergehende Apologetik schreiben wollen, was freilich das Leichteste ist, ungefähr so viel heißen würde, als ein Haus ohne Fundament bauen wollen; — wenngleich allerdings beide Disciplinen in ihrer Sphäre selbstständig sind; nur daß die Apologetik wohl nicht bloß schwieriger, als die Dogmatik, sondern die schwierigste von allen theologischen Disciplinen sein wird. Man muß sich doch zuerst völlig darüber klar geworden sein, welchen Standpunkt man in der Apologetik einnehmen will, ehe man zur Dogmatik übergehen kann.

Haben wir aber durch die Apologetik die katholische Kirche als die von Gott gesetzte Anstalt zur Verkündigung der Lehre Christi an alle Völker und zur Erziehung des menschlichen Geschlechts kennen gelernt, dann haben wir für alle andern theologischen Disciplinen einen festen Boden gewonnen. In der Dogmatik haben wir dann überall von den positiven Sätzen auszugehen, in welchen die Kirche ihre Dogmen ausdrückt. Ich habe mich daher immer bemüht, die kirchliche Lehre in den Vordergrund zu drängen und mich den von ihr anerkannten Lehrern, namentlich dem großen heiligen Thomas, welcher einzig und unübertroffen dasteht in der ganzen Theologie, dem Fürsten aller Theologen, wie ihn der h. Alphons Liguori mit Recht nennt, anzuschließen.

Wer mit der Dogmatik auch nur in etwa bekannt ist, der weiß, daß der vorliegende erste Theil derselben, welcher die Lehre von Gott, insofern Gott an sich ist, enthält, die meisten und größten Schwierigkeiten hat. Denn hier bietet die Kirche durch ihre positiven Aussprüche viel weniger Anhaltspunkte, als in dem zweiten Theile der Dogmatik, welcher die Lehre von der Wirksamkeit Gottes nach Außen enthält. So Gott will, wird dieser noch vor Jahresschluß ebenfalls in Einem jedoch umfangreicheren Bande, als dieser ist, erscheinen.

Für den schwierigsten und wichtigsten Gegenstand nicht bloß in der ganzen Dogmatik, sondern auch in der ganzen Theologie halte ich den Begriff der Freiheit. In ihr ist der Scheidepunkt, wo alle Systeme der Häresie und des Unglaubens und die Kirchenlehre sich berühren. Ich erlaube mir daher, auf den Begriff der Freiheit, wie ich ihn entwickelt und in dem ganzen Werke in Anwendung gebracht habe, besonders aufmerksam zu machen; — nicht als wenn ich etwas Neues darin gesagt hätte; denn im Christenthume gibt es nichts Neues; sondern weil ich den Sinn der kirchlichen Lehre über die Freiheit besser wiedergegeben zu haben hoffe, als meine Vorgänger. Hier, wie überall, bin ich vom Tridentinum ausgegangen; verdanke jedoch die Hauptsache dem h. Bernard (de Gratia et Libero Arbitrio). Mir däucht, daß die Theologen unsrer Zeit diesen großen Mann zu wenig kennen. Wer hat z. B. die Vereinigung der göttlichen Gnade und des freien Willens besser aufgefaßt und lichtvoller dargestellt, als er, wie das die Stellen, welche ich in der Lehre von der Gnade, im zweiten Theile dieses Werkes, aus ihm angeführt habe, beweisen?

Wo nur immer sich die Gelegenheit bot, habe ich den Einfluß und die Anwendung der katholischen Glaubenslehre auf das Leben hervorgehoben. Denn dadurch gewinnt die Dogmatik bei dem angehenden Theo-

logen bedeutend an Interesse, indem er dann einsieht, wozu ihm die theoretischen Erkenntnisse, welche die Dogmatik ihm gibt, dienen sollen, und was er mit denselben anzufangen hat. Besonders habe ich mich bei der Lehre von den heiligen Sacramenten bemüht, die practische Bedeutung der betreffenden Dogmen hervorzuheben.

Vielleicht wird mancher Leser der Ansicht sein, ich hätte die Stellen aus dem Tridentinum nicht wörtlich anführen, sondern nur darauf verweisen sollen. Ich glaube jedoch, durch die Anführung selbst dem angehenden Theologen das Studium erleichtert zu haben und möchte bitten, alle dogmatischen Entscheidungen des Tridentini sowohl in den Capiteln, als in den Canones wörtlich auswendig zu lernen.

Aus demselben Grunde habe ich auch die Stellen der h. Schrift und der Väter meistens wörtlich angeführt. Die Stellen der h. Schrift können in den einzelnen Beweisen mit Hülfe der Concordanzen, welche ich in der Vorrede zu meinem Grundrisse der Katholischen Apologetik namhaft gemacht habe, leicht vermehrt werden. Die von mir benutzten Ausgaben der Väter habe ich fast immer angegeben.

Auch bitte ich noch um Entschuldigung, daß manche lateinische Ausdrücke stehen geblieben sind. Es rührt dieses theils von meiner Vorliebe für die lateinische Sprache her, theils von dem Studium lateinischer Autoren.

Sollte sich in diesem Werke etwas finden, was der Lehre oder der Absicht und dem Willen des heiligen apostolischen Stuhles zuwider wäre, so ist dieses ohne mein Wissen und Wollen geschehen und verdamme ich es zum Voraus und wiederrufe es schon jetzt. Denn wer Anderes schreibt oder spricht, als die kirchliche Lehre enthält, der gilt nichts und ist schon gerichtet, weil Menschenwort auch nur Menschentand ist. Kann ja doch Niemand einen andern Grund legen, als welcher gelegt ist, Jesus Christus, d. h. als die von ihm gegründete Kirche in ihrer Lehre, in ihrer Wirksamkeit und in ihrem ganzen Leben.

Möchte es mir gelungen sein, auch nur in einem Einzigen jener geliebten Jünglinge, welche Gott zum geistlichen Stande berufen hat, die Liebe zum Studium der heiligen Wissenschaft angeregt zu haben!

Münster, am Tage der Bekehrung des heiligen Paulus 1855.

Der Verfasser.

Inhalt.

		Seite
Einleitung.		
§. 1.	Begriff der Dogmatik und Aufgabe derselben. . .	1 — 8
§. 2.	Quellen der Dogmatik.	8 — 9
§. 3.	Methode der wissenschaftlichen Behandlung der Dogmatik.	9—18
§. 4.	Verhältniß der Dogmatik zu den übrigen theologischen Disciplinen.	18
§. 5.	Geschichte der Behandlung der Dogmatik. . . .	18—22

Erster Theil. Die Lehre von Gott, insofern Gott an und für sich ist.

Erster Abschnitt. Die Lehre von dem Wesen Gottes.

Erstes Capitel. Das Dasein Gottes.

§. 6.	Begriff Gottes nach katholischer Lehre. . . .	23—29
§. 7.	Wesentliche Merkmale in dem Begriffe Gottes. . .	29—31
§. 8.	Gegensatz zwischen dem christlichen Begriffe von Gott und zwischen dem pantheistischen Begriffe von Gott.	31—40
§. 9.	Alleinige Erkennbarkeit des Daseins Gottes im Sinne der göttlichen Offenbarung durch diese. . . .	40—42
§. 10.	Füglichkeit der Behandlung der kirchlichen Lehre über das Dasein Gottes nur an dieser Stelle. . .	42—44

Zweites Capitel. Die Erkennbarkeit Gottes.

§. 11.	Erkennbarkeit Gottes für uns in diesem Leben. . .	44—47
§. 12.	Alle unsere Erkenntniß über Gott in diesem Leben kann nur eine relative und analoge sein. . . .	47—50

		Seite
§. 13.	Alle unsere Erkenntniß über Gott in diesem Leben kann uns nur von Gott selbst gegeben sein.	50—57
§. 14.	Alles Unvollkommene in den Geschöpfen muß von Gott ausgeschlossen werden.	57—58
§. 15.	Erkennbarkeit Gottes aus dem Verhältnisse der erschaffnen Dinge zu Gott und aus dem Guten in den erschaffenen Dingen.	58—61
§. 16.	Jedes einzelne Attribut Gottes bezeichnet die ganze göttliche Wesenheit.	62—65
§. 17.	In der Erkenntniß des menschlichen Geistes über Gott besteht zwischen den einzelnen göttlichen Attributen ein wirklicher Unterschied.	65—79
§. 18.	Die Bezeichnungen Gottes aus dem erschaffenen Guten geben uns eine wahre Erkenntniß Gottes.	80—89

Drittes Capitel. Der Inhalt unsrer Erkenntniß über Gott.

§. 19.	Ueberblick des gesammten Inhaltes dieses dritten Capitels.	89—91
§. 20.	Gottes Wesen.	91—99
§. 21.	Gottes Einfachheit, Geistigkeit, absolute Selbstständigkeit außer und über dem Weltall.	99—112
§. 22.	Gottes Vollkommenheit.	112—117
§. 23.	Gottes Unendlichkeit, Unermeßlichkeit u. Allgegenwart.	117—121
§. 24.	Gottes Unveränderlichkeit, Freiheit und Ewigkeit.	121—157
§. 25.	Gottes Einheit.	157—159
§. 26.	Wirklichkeit u. Beschaffenheit des göttlichen Erkennens.	159—165
§. 27.	Gegenstand des göttlichen Erkennens.	165—176
§. 28.	Mittel des göttlichen Erkennens.	177—179
§. 29.	Eintheilung des göttlichen Erkennens.	179—181
§. 30.	Die göttlichen Ideen.	181—184
§. 31.	Das göttliche Erkennen ist lautere Wahrheit.	185—189
§. 32.	Das göttliche Erkennen ist das göttliche Leben.	189
§. 33.	Wirklichkeit des göttlichen Wollens.	189—191
§. 34.	Gegenstand des göttlichen Wollens.	192—197
§. 35.	Die Art und Weise des göttlichen Wollens. Gott ist der Allheilige.	197—203
§. 36.	Die Eigenschaften, welche sich an das göttliche Wollen anschließen: a) Die Güte Gottes.	203—204
§. 37.	b) Die Gerechtigkeit Gottes	204—208
§. 38.	c) Die Barmherzigkeit Gottes.	208—209

Seite

§. 39. Ueber den Begriff, die Wirklichkeit und die Eigenschaften der Prädestination. . . . . 209—221
§. 40. Ueber den Grund und die Wirkungen der Prädestination. . . . . 221—231
§. 41. Ueber die Reprobation. . . . . . . 231—234
§. 42. Ueber die Macht Gottes. . . . . . . 234—237
§. 43. Ueber die Glückseligkeit Gottes. . . . . 237—239

Zweiter Abschnitt. Die Lehre von den drei göttlichen Personen.

Erstes Capitel. Ueber die Existenz Gottes in drei unterschiedenen Personen.

§. 44. Ueberblick über den Inhalt dieses Abschnittes. . 239—240
§. 45. Der Beweis für die Dreieinigkeit aus der h. Schrift. Erster Haupttheil dieses Beweises. Zweiter Haupttheil desselben. Erklärung der Begriffe Wesen, Natur, Person. Spuren der Trinität im alten Testamente. . . . . 241—246
§. 46. Fortsetzung. Die Gottheit des Logos. Die Consubstantialität des Logos mit Gott. Der Logos in menschlicher Natur ist Jesus Christus. . . 246—253
§. 47. Die Gottheit des heiligen Geistes. Die Consubstantialität des h. Geistes mit dem Vater und dem Sohne. . . . . 253—255
§. 48. Dritter Haupttheil des Beweises für die Trinität aus der heil. Schrift. Genauere Bestimmung des Begriffes Person. . . . . 255—258
§. 49. Nähere Bestimmung des Begriffes Person behufs seiner Uebertragung auf Gott. . . . . 258—263
§. 50. Der Beweis für die Trinität aus der Tradition. . 263—265
§. 51. Die Aussprüche des kirchlichen Lehramts über die Trinität in vier Hauptpunkten. Erster Hauptpunkt: Die Einheit des göttlichen Wesens. . 265—266
§. 52. Zweiter Hauptpunkt: Die Eine göttliche Wesenheit besteht in drei unterschiedenen Personen. . . 266—267
§. 53. Dritter Hauptpunkt: Zwischen den drei göttlichen Personen muß ein wirklicher Unterschied bestehen. 267—281
§. 54. Vierter Hauptpunkt: Das Ineinandersein der drei göttlichen Personen. . . . . 281—283
§. 55. Vorgebliche Spuren der Trinität außerhalb der göttlichen Offenbarung. . . . . 283—284

Seite

§. 56. Die wichtigsten Versuche aus älterer und neuerer Zeit, in das Dogma von der Trinität tiefer einzudringen. . . . . 284—293

Zweites Capitel. Ueber jede einzelne göttliche Person.

§. 57. Die Lehre von Gott dem Vater. . . . . 293—295
§. 58. Die Lehre von Gott dem Sohne. Die Persönlichkeit des Logos. . . . . 295—297
§. 59. Die Gottheit des Logos. . . . . . . 297—306
§. 60. Fortsetzung. Die Gottheit des Sohnes aus der Tradition bewiesen. . . . . . . 306—311
§. 61. Die Aussprüche der Kirche über die Gottheit des Sohnes. . . . . 311—312
§. 62. Das Verhältniß des Sohnes zum Vater und zum heil. Geiste. 312
§. 63. Das Verhältniß des Sohnes zur Creatur. . . 312—314
§. 64. Der heil. Geist ist eine göttliche Person. Die verschiedenen Namen desselben. . . . . 314—317
§. 65. Die Gottheit des heil. Geistes aus der heil. Schrift bewiesen. . . . . 317—318
§. 66. Die Gottheit des heiligen Geistes aus der Tradition bewiesen. . . . . 318—321
§. 67. Das Verhältniß des heil. Geistes zum Vater und zum Sohne. . . . . 321—332
§. 68. Das Verhältniß des heil. Geistes zur Creatur. . 332—334

Einleitung.

§. 1. Begriff der Dogmatik und Aufgabe derselben.

1. Der wissenschaftliche Standpunkt, auf welchem wir stehen, indem wir das Studium der katholischen Dogmatik oder Moral oder irgend einer Disciplin der katholischen Theologie, ausgenommen das Studium der Apologetik, beginnen, ist dieser, daß wir die katholische Kirche als die unfehlbare Verkündigerinn der gesammten übernatürlichen Offenbarung, welche Gott dem menschlichen Geschlechte gegeben hat, als die Führerinn des Menschen zu seinem übernatürlichen Endzwecke, nämlich zur Vereinigung mit Gott in diesem Leben durch den lebendigen Glauben, in jenem Leben durch die glückselige Anschauung, und darum als die Erzieherinn des menschlichen Geschlechts anerkennen und an sie glauben. In der katholischen Dogmatik und Moral werden wir daher nur zu vernehmen haben, was uns die Kirche, die Stellvertreterinn Gottes verkündet. Zu diesem Standpunkte konnten wir nur durch die Gnade Gottes erhoben werden, weil der Glaube an die Kirche als die unfehlbare Verkündigerinn der göttlichen Offenbarung nur durch die Gnade Gottes im Menschen zu Stande kommen kann. Aber um dieses Princip, nämlich den Glauben an die Göttlichkeit der katholischen Kirche zu erfassen, ist doch auch unsere freie Mitwirkung nothwendig. Die Gründe für die Göttlichkeit der Offenbarung und ihrer Verkündigerinn, der Kirche, muß sich der Mensch, nachdem er zuvor durch die Gnade zur gläubigen Aufnahme der Offenbarung angeregt ist, selbst klar zu machen suchen; wo dann für den einen Menschen diese, für den andern jene Gründe, nach Verschiedenheit seiner Individualität, hinreichen; was offenbar ein Werk der eigenen freien Thätigkeit des Menschen selbst ist. Und selbst dann, wenn der Mensch gegen die Göttlichkeit der Kirche und ihrer Lehre vernünftigerweise nichts mehr einzuwenden weiß, kann er den hinreichenden Gründen seine Beistimmung versagen und der Gnade, welche ihn zum Glauben ruft, widerstehen, weil er vermöge seiner Freiheit sich bestimmen kann, wie er will. Folglich kann der angegebene Standpunkt des Glaubens an die Göttlichkeit der katholischen Kirche niemals ohne die eigene freie Mitwirkung erreicht werden. Wie wir diese in wissenschaftlicher Weise leisten sollen, haben wir in der Apologetik gesehen; nämlich nicht auf dem Wege irgend eines philosophischen Systems, sondern durch den Nachweis, daß die Kirche eine göttliche That und Satzung in der Geschichte des menschlichen Geschlechts ist. Folglich beim Beginne des Studiums der Apologetik wollen wir erst noch auf den Standpunkt des Glaubens an die Göttlichkeit der Kirche versetzt werden, oder uns doch wissenschaftlich auf demselben zurecht finden; dagegen

beim Beginne des Studiums der katholischen Dogmatik und Moral und überhaupt jeder andern Disciplin der katholischen Theologie haben wir diesen Standpunkt bereits inne. Also die Apologetik wird hier vorausgesetzt. Daß wir aber das Princip, von welchem wir ausgehen, hier so bestimmt hervorhoben, geschah deßhalb, weil es sich bei allem Erkennen zunächst darum handelt, von welchen Principien Jemand zur Erwerbung desselben ausgeht, oder aus welchen Quellen wir unsere Erkenntnisse schöpfen wollen. Die Kirche ist es, welche uns die Dogmatik, die Moral, die Ascetik, die Pastoral, die Exegese, die Kirchengeschichte gibt; der wissenschaftliche Aufbau dieser Disciplinen ist unsere Sache und nach dem jedesmaligen Bildungsstande der Zeit mehr oder minder vollkommen.

2. Den wissenschaftlichen Vortrag der Dogmatik haben wir mit der Begriffsbestimmung dieser Disciplin zu beginnen. Das Wort **Dogmatik**, vom griechischen δοκεῖν, wovon δόγμα, bezeichnet nach der Worterklärung die Lehre von den Dogmen. Bei den Griechen bedeutete δόγμα **Beschluß**, insbesondere **die Meinungen der Philosophen**. In dieser Bedeutung haben lateinische Schriftsteller das Wort herübergenommen; so versteht Cicero unter dogmata die geheimen Lehren der philosophischen Schulen. Dieselben Bedeutungen hat dogma in der heiligen Schrift, in welcher es an drei Stellen vorkommt: Esther 4, 3.: „Der grausame Beschluß des Königs"; Job 13, 4.: „Anhänger verkehrter Meinungen"; Apostg. 16, 4.: „Die Satzungen der Apostel auf dem ersten Concil zu Jerusalem." Demnach bezeichnete dogma wie im gewöhnlichen Sprachgebrauche des gebildeten Alterthums, so auch in der heiligen Schrift jede genau bestimmte Ansicht. Der Sprachgebrauch der heiligen Schrift ging auf die kirchlichen Schriftsteller über. Hiernach hätten wir unter dogmata die Lehrsätze der Kirche zu verstehen. Dieses sind nun aber nicht bloß die feierlichen Aussprüche der allgemeinen Concilien oder der päpstlichen Bestimmungen, welche von der ganzen Kirche angenommen sind; sondern die Lehrsätze der Kirche bildet die göttliche Offenbarung, welche von Christo seinen Aposteln und deren Nachfolgern übergeben ist, und welche von der Kirche durch die Schriften des alten und neuen Testaments, durch alle von ihr anerkannten und geschätzten Schriftsteller, durch ihre Ausspendung der heiligen Sacramente, durch ihren ganzen Cultus, überhaupt durch ihr ganzes Leben ausgesprochen werden; — was Alles zusammen wir in der Apologetik die Tradition im weitern Sinne des Wortes oder die Tradition durch das Leben der Kirche selbst genannt haben. Dieses Alles ist Lehre oder Dogma der Kirche Gottes. Aber nach dem Sprachgebrauche, welcher jetzt gewöhnlich in der Theologie herrscht, wird durch dogmata ein genau bestimmter Theil der göttlichen Offenbarung bezeichnet, wie dieselbe durch Christus zum Abschlusse gekommen ist und uns von der Kirche mit Unfehlbarkeit verkündigt wird. Nämlich der Inhalt der ganzen göttlichen Offenbarung ist in dem Endzwecke des Menschen und des ganzen Universums beschlossen. Denn das Ziel der gesammten göttlichen Offenbarung und überhaupt aller Thätigkeit Gottes nach Außen (d. h. aller Thätigkeit Gottes, welche zum Wesen und Leben Gottes nicht gehört, sondern wesentlich von demselben verschieden ist); ist die Erziehung des menschlichen Geschlechts zu seinem übernatürlichen Endzwecke, indem nicht nur die Setzung dieses Endzweckes, sondern auch die Führung zu demselben das Werk der göttlichen Gnade ist. Der finis primarius et absolutus (so zu bezeichnen, weil er immer erreicht wird) des ganzen Weltalls, und folglich der Menschheit, ist die Verherrlichung Gottes; der finis secundarius et conditiona-

lus die ewige Glückseligkeit der vernünftigen Geschöpfe, indem durch die Seligkeit in jenem Leben Gott am meisten in den vernünftigen Geschöpfen verherrlicht wird. Endzweck des Menschen ist die Erfüllung des göttlichen Willens oder die Vereinigung mit Gott. Zur Erreichung dieses Endzweckes muß Gott dem Menschen seinen Beistand gewähren, weil der erschaffene Geist durch seine eigene Kraft sich zur Anschauung Gottes nicht zu erschwingen vermag. Daher muß sich Gott durch Offenbarung und Mittheilnng zum Menschen herniederlassen, damit der Mensch nach Gott zu streben vermöge, und muß dem Menschen gleichsam den Weg bahnen und vorzeichnen, auf welchem er die Vereinigung mit seinem Schöpfer zu erreichen hat. Denn so wie nur Gott, als der unendliche Inhalt alles Guten, dem Menschen einen übernatürlichen Endzweck setzen kann, so kann auch nur Gott dem Menschen zur Erreichung dieses Endzweckes verhelfen. Freilich muß der Mensch seinerseits dem Rufe Gottes folgen, sich auf dem Wege, auf welchen ihn Gott durch seine Kirche gesetzt hat, behaupten, und auf demselben bis zur Erreichung seines Zieles, welches die Vereinigung mit Gott in der glückseligen Ewigkeit ist, voranschreiten. Seine natürliche Kraft und die übernatürliche Kraft der göttlichen Gnade müssen zusammenwirken. Durch seine natürlichen Kräfte hat der Mensch, weil er zu einem übernatürlichem Endzwecke von Gott erschaffen ist, die Fähigkeit (aptitudo) in sich, auf daß er durch die übernatürliche Liebe mit Gott vereinigt zu werden vermöge; in welcher Befähigung eben die Menschenwürde besteht; und in welcher Befähigung auch die Abhängigkeit (Relativität) des erschaffenen Geistes von Gott und seine Selbstbestimmung für Gott dem Keime nach enthalten sind. Und weil der erschaffene Geist von Natur aus die Befähigung hat, daß er durch die übernatürliche Liebe mit Gott vereinigt werden kann, darum auch kann der Mensch allein durch die Hingabe seiner selbst an Gott seinen Durst nach Glückseligkeit befriedigen. Dieses Sichselbsthingeben des Menschen an Gott ist Glauben, insofern wir durch das Wort **Glaube** eine menschliche Thätigkeit bezeichnen *); denn Glaube bedeutet auch den Gesammtinhalt der göttlichen Offenbarung. Durch Glauben wird das tiefste Bedürfniß des Menschen, und überhaupt des erschaffenen Geistes befriedigt, nämlich dieses, einen Inhalt für seine Fassungskraft zu finden. Auch folgt aus dem Gesagten, daß so wie einerseits Glauben Bedürfniß und Thätigkeit nur des erschaffenen Geistes ist, so auch anderseits dieser nur an Gott glauben kann. Denn nur durch den Absoluten vermag der Relative seine Erfüllung zu finden. Demnach kann der Inhalt der ganzen göttlichen Offenbarung von ihrem ersten Auftreten im Paradiese an bis zu ihrer Vollendung in Jesu Christo, wie uns die Kirche diesen gesammten Inhalt verkündet, nur in diese beiden Haupttheile zerfallen: **Theoretische Erkenntnisse**, welche mit gläubigem Herzen aufgenommen und festgehalten werden wollen; **Praktische Erkenntnisse**, welche mit thatkräftigem Willen auszuführen sind. So hat schon der h. Augustinus die gesammte Theologie eingetheilt, wenn er de doctrina christiana II, 9 (Bd. 3, S. 42, Edit. Migne, Paris. 1841) schreibt: In den heiligen Schriften suchten die Gläubigen den Willen Gottes; es seien darin theils praecepta vivendi, theils regulae credendi enthalten; und etwas weiter: In der heiligen Schrift seien fides et

*) Credere in Deum, sich an Gott hingeben; im Gegensatze zu credere Deo, den Aussagen Gottes glauben, und credere Deum, an das Dasein Gottes im Sinne der Offenbarung glauben.

1 *

mores vivendi enthalten. Offenbar ist ihm die fides der Glaube als Gesammtinhalt der göttlichen Offenbarung; mores vivendi erklärt er selbst durch spes und caritas. So hat schon der h. Augustinus den Inhalt der göttlichen Offenbarung durch Dogmatik und Moral beschlossen. Die theoretischen Erkenntnisse bilden gleichsam den ewig feststehenden Grund; die praktischen Erkenntnisse die Folgerungen aus diesem Grunde. Den Inhalt jener bildet nach dem jetzigen Sprachgebrauche die Dogmatik oder dogmatische Theologie (Theologia dogmatica), den Inhalt dieser die Moraltheologie (Theologia moralis). Dieser Sprachgebrauch steht etwa schon seit dem h. Thomas († 1274) fest; indem dieser größte aller Theologen der erste war, welcher die Dogmatik und Moral von einander trennte; und muß dieser Sprachgebrauch als nach dem Sinne der heiligen Schrift und der Väter gebildet betrachtet werden. Zwar können, nach der allgemeinen Bedeutung des Wortes dogma, auch die Lehrsätze der Moraltheologie dogmata practica, im Gegensatze zu dogmata theoretica, genannt werden, und dogmata actionis, im Gegensatze zu dogmata cognitionis oder dogmata speculativa. Indeß weil die theoretischen Erkenntnisse die Grundlage der praktischen bilden, indem jene die Principien, diese die Folgerungen aus denselben sind, — eine Wahrheit, welche in den Schriften der Väter und der großen Kirchenschriftsteller so sehr hervortritt, daß sie sich fast ausschließlich mit der Dogmatik beschäftigt haben: — so wurde den theoretischen Erkenntnissen der Name dogmata und Dogmatik im ausschließlichen Sinne gegeben, weil diese vorzugsweise Dogmen sind. A potiori fit denominatio ist allbekannter Grundsatz der Logik.

3. Demnach ist die Dogmatik eine einzelne Disciplin der systematischen Theologie. Ihre Besonderung hat sie im Mittelalter in Folge der wissenschaftlichen Behandlung der Theologie durch den h. Thomas erhalten, jedoch eine noch strengere Abgrenzung seit dem Entstehen des Protestantismus. Und weil die gesammte Theologie eine Wissenschaft im wahrsten, edelsten und vollesten Sinne des Wortes, vielmehr die Wissenschaft im ausschließlichen Sinne ist, wie wir im Grundrisse der Apologetik §. 4 bewiesen haben: so muß auch überhaupt schon jede einzelne theologische Disciplin, aber vorzüglich die Dogmatik einer wissenschaftlichen Behandlung fähig sein, weil sie die Principien aller Theologie enthält und daher oft geradezu Theologie genannt wird. Demnach können wir die katholische Dogmatik erklären als die wissenschaftliche Darstellung derjenigen Lehren der göttlichen Offenbarung, wie dieselbe durch Christus zum Abschlusse gekommen ist und uns von der Kirche übergeben wird, welche den Menschen über seinen Endzweck und über die Mittel zur Erreichung desselben so vollständig belehren, daß ihm nichts übrig bleibt, als seinerseits in den göttlichen Ruf einzustimmen. Die Dogmatik und die Dogmen können nur in der Kirche sein. Denn nur durch zwingende Gründe kann der Glaube zu Stande kommen; diese aber verdanken wir nur der göttlichen Auctorität der Kirche. Und die Moral ist die wissenschaftliche Darstellung derjenigen Lehren der göttlichen Offenbarung, welche den Menschen darüber unterrichten, worin die Einstimmung in den Ruf Gottes zur Erreichung seines übernatürlichen Endzweckes besteht. Die Richtigkeit dieser Erklärungen folgt schon aus dem Begriffe der Theologie, wie wir ihn in der Apologetik gegeben haben. Uebrigens können wir uns für dieselbe auf den allgemeinen kirchlichen Sprachgebrauch und namentlich auf das Tridentinum berufen; was Beides für uns auf unserem jetzigen Standpunkte als göttliche Auctorität feststeht. Das Tridentinum nämlich lehrt Sess. VI.

cap. 7.: Wenn zu dem Glauben die Hoffnung und die Liebe nicht hinzukomme, so vereinige der Glaube uns weder vollkommen mit Christo, noch auch mache er uns zu lebendigen Gliedern seines Leibes, weßhalb mit höchster Wahrheit gesagt werde, daß der Glaube ohne die Werke todt und nutzlos sei. Dadurch gibt uns das Tridentinum zu verstehen, daß die Einstimmung des Menschen in die Thätigkeit Gottes für unser Heil nicht eine bloße Annahme der göttlichen Offenbarung, wie uns die Kirche dieselbe verkündet, sein darf, d. h. nicht blos die fides informis, der todte Glaube, welchen nach Sess. VI. can. 28. der Mensch auch im Zustande der Todsünde noch haben kann; sondern vielmehr, daß die Einstimmung des Menschen in die Führung Gottes zu seinem übernatürlichen Endzwecke sich durch Gesinnungen und Werke bethätigen muß, und daß folglich die menschliche Thätigkeit zur Erreichung des ewigen Lebens der Moraltheologie anheimfällt, wie wie vorher dieselbe erklärten. Auch sonst lehrt namentlich das Tridentinum sehr oft, Niemand dürfe sich mit dem bloßen Glauben schmeicheln, denn zur ewigen Seligkeit sei die Vollbringung guter Werke durch genaue Haltung der göttlichen Gebote unumgänglich nothwendig; — unterscheidet also zwischen demjenigen, was der Mensch nach göttlicher Offenbarung zu glauben hat, und demjenigen, was er nach göttlicher Offenbarung zu thun hat.

4. Aus dem Begriffe der katholischen Dogmatik ergibt sich der Begriff der Häresie. Sie ist die vorgebliche Annahme und Erfassung eines Theiles der kirchlichen Dogmen. Wir sagten: die vorgebliche: denn weil die Lehre der Kirche ein einziges und untheilbares Ganze ist, deshalb wird derjenige, welcher das Eine fahren läßt, zuletzt nothwendig Alles aufgeben müssen, was er von Christenthum noch meinte festgehalten zu haben. Daß dann aber die Häresie auch auf dem Gebiete der Moral verderblich wirken mußte, wofern sie nicht, wie oft geschah, geradezu die Zügellosigkeit der Sitten predigte, und daß sie ebenso den Umsturz politischer umd socialer Verhältnisse zur Folge haben mußte, folgte nothwendig aus der innigen Verbindung zwischen Dogmatik und Moral, zwischen Geist und Leib, wie letztere im Menschen besteht. Daher die nachdrückliche und ernste Warnung aller vom kirchlichen Geiste beseelten Männer gegen die Häresie. Sie überschauten die verkehrten Principien in ihrer ganzen Entwicklung bis zu ihren letzten Consequenzen und sahen alle ihre verderblichen Folgerungen voraus. Daher denn auch die Verfolgung der Häresie durch die Staatsgesetze im Mittelalter. Ursprung aller Häresie ist der Stolz; vgl. den h. Augustin de pecc. mer. et rem. II, 10, 13 (Bd. 10, S. 159): **Quis huic evidentiae contradicit, nisi quem plus delectat defensare, quod sentit, quam quod sentiendum sit, invenire?** *)

5. Aus dem Gesagten ergibt sich die Aufgabe der Dogmatik. Diese Aufgabe ist eine dreifache. Die Dogmatik muß Erstens die verschiedenen

---

*) Cf. der h. Bernhard serm. 64. super Cant.: Haeretici capiantur potius, quam effugentur. Capiantur dico non armis, sed argumentis, quibus refeleantur errores eorum, ipsi vero, si fieri potest, reconcilientur catholicae, revocentur ad veram fidem. Haec est enim voluntas eius, qui vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. Und mit Recht: denn Gleichgültigkeit gegen den Irrthum (in welchem Sinne die gewöhnliche Toleranz und der Indifferentismus dasselbe sind), wäre Verläugnung aller Wahrheit, da es nur Eine Wahrheit gibt. Cf. auch serm. 66. super Cant. — In unsern Zeiten freilich ist die Toleranz in die Sitten übergegangen, und kann jeder seinen Gott anbeten, oder auch gar nicht anbeten, wie er will.

Dogmen der Kirche sämmtlich angeben. Hierbei ist auch der Unterschied der Dogmen anzugeben. Die Dogmen können sich unterscheiden a) nach dem Zusammenhange unter sich. Zwar ist nur Eine Wahrheit, und folglich auch nur Ein Dogma. Aber, wie im Grundrisse der Apologetik entwickelt wurde, — diese Eine Wahrheit hat mehrere Theile, verschiedene Seiten und gleichsam mannichfache Darstellungen, die zunächst unter sich mehr oder minder enge zusammenhangen, und alle Glieder des großen Ganzen sind. Wenngleich daher schon alle Dogmen der katholischen Kirche ein einziges Ganze bilden, dessen einzelne Theile sich gegenseitig so innig erfordern, daß kein Glied ohne Vernichtung des Ganzen herausgenommen werden kann; indem alle einzelne Wahrheiten sich gegenseitig stützen und halten, so wie umgekehrt auch alle einzelnen Irrthümer: so bilden doch einige Dogmen einen noch engern Zusammenhang unter sich; z. B. die Dogmen über das Wesen Gottes an sich, oder die Dogmen über die Wirkung des menschlichen Heiles; und stehen so als die Hauptabtheilungen in dem großen Ganzen der katholischen Dogmatik da. b) Die Dogmen können sich unterscheiden nach der Form, in welcher sie von der kirchlichen Lehrauctorität vorgetragen werden. Einige Dogmen nämlich sind als Glaubenssätze von der Kirche ausgesprochen (articuli fidei; oder dogmata formalia; oder dogmata declarata; oder dogmata, quae de fide sunt). Andere Dogmen haben zwar viele Gründe aus den Quellen der Theologie für sich, aber sind noch nicht als Glaubenssätze ausgesprochen (dogmata materialia). Statt dieser gewöhnlichen Benennung dogmata formalia und dogmata materialia würde man nach der im Anfange dieses §. gemachten Bemerkung, daß uns die Kirche durch ihr gesammtes Leben belehre und die göttliche Offenbarung verkündige, wohl besser diese Benennungen gebrauchen: Dogmen, welche durch die feierlichen Entscheidungen der Kirche verkündigt sind (dogmata definitionibus Ecclesiae proposita) und Dogmen, welche durch das Ansehen der Kirche als der Erzieherinn des menschlichen Geschlechts oder durch das Leben der Kirche selbst verkündigt sind (dogmata auctoritate sive vita Ecclesiae proposita). Nun haben wir uns wohl zu merken, daß nicht bloß derjenige als Häretiker betrachtet werden muß, welcher ein formell ausgesprochenes Dogma läugnet, sondern auch schon derjenige, welcher dasjenige verwirft, was in der Kirche immer geglaubt und gelehrt ist, ohnebereits formell entschieden zu sein. Aus der irrthümlichen Ansicht, nur dann sei Jemand Häretiker, wenn er ein von der Kirche förmlich ausgesprochenes Dogma läugne, ging die Eintheilung der Dogmen in dogmata ad salutem necessaria und dogmata superflua hervor, welche einige Theologen aufzustellen beliebten! Als wenn irgend etwas in der göttlichen Offenbarung Enthaltenes zum ewigen Heile der Menschen überflüssig und die Werke Gottes so plan- und zwecklos sein könnten! Von den formellen und materiellen Dogmen müssen die theologischen Meinungen (Theologumena) sehr sorgfältig unterschieden werden. Diese beschäftigen sich damit, wie die einzelnen Glaubenssätze, mögen sie von Concilien oder von der Praxis der Kirche ausgesprochen werden, mit einander zu vereinigen sind und sich gegenseitig tragen und bedingen, und welche Folgerungen sich aus ihnen ableiten lassen; und begründen die verschiedenen theologischen Schulen, welche zur Weckung des kirchlichen Lebens durchaus nothwendig sind. Dieser Unterscheidung der Dogmen entspricht die Verwerfung irrthümlicher Ansichten durch die Kirche. Die Väter auf dem Concil zu Constanz bedienten sich Sess. VIII. §. 15. gegen Wikleff und Huß und überhaupt die Päpste in mehreren Erlassen dieser Censuren: a) Erronea

(sententia): Wenn Jemand zwar nicht die Lehre der Kirche selbst, wohl aber die strengen Folgerungen aus ihr läugnet; b) haeresi proxima: Wenn Jemand an das Gebiet der Häresie so nahe anstreift, daß er lehrt, was zwar nicht allen, aber sehr vielen bewährten Theologen mit der Häresie Eins und Dasselbe zu sein scheint; c) de haeresi suspecta, haeresim sapiens: Wenn Jemand Dinge vorbringt, welche mit der Irrlehre in mehr oder weniger enger Verbindung stehen, und deßhalb gegründete Furcht erwecken, daß er derselben ergeben sei; d) male sonans: Wenn Jemand von dem kirchlichen Sprachgebrauche abweichend der Ausdrucksweise der Sektirer sich nähert; e) piarum aurium offensiva: Wenn Jemand über Glaubenslehren oder auch über Gebräuche und Einrichtungen der Kirche auf eine Weise redet, welche leicht die Frömmigkeit und die Ehrfurcht der Gläubigen vermindert; f) scandalosa: Wenn Jemand lehrt, was eine Verirrung Anderer vom wahren Glauben und besonders von guten Sitten zu veranlassen geeignet ist; g) seditiosa: Wenn Jemand Ansichten vertheidigt, welche die Gläubigen in ihrer Unterwürfigkeit gegen die lehrende Kirche wankend machen würden; h) temeraria: Wenn Jemand zwar nicht in Glaubensfragen, aber doch in solchen, die mit jenen auf irgend eine Weise zusammenhangen, der einstimmigen Lehre der bewährtesten Schriftsteller der Kirche widerspricht. Einige Theologen haben nach diesen verschiedenen Urtheilen der Kirche eine verschiedene Eintheilung der Dogmen nach dem Grade ihrer Gewißheit geben wollen; z. B. Chrismann in seiner Regula fidei catholicae. Indeß die Wahrheit ist nur eine und untheilbar. Die Keime oder Grundelemente derselben werden in den formulirten Glaubenssätzen gegeben, aber zum weitern Fortschritte in der Erkenntniß ist das Leben aus dem Glauben nothwendig. Denn um höhere Ueberzeugungen zu haben, muß man höhere Bedingungen setzen; vgl. den h. Bernard de consid. V, 14; wo er in den vorigen Capiteln die Geheimnisse des Glaubens kurz auseinandergesetzt hat und dann fortfährt: Novimus haec. Num ideo arbitramur et nos comprehendisse? Um die Wahrheiten des Glaubens einzusehen, werde die Heiligkeit des Lebens erfordert. Aehnlich schreibt der h. Augustinus de pecc. mer. et rem. I, cap. 21, nro. 29: Prius sanctarum Scripturarum auctoritatibus colla subdenda sunt, ut ad intellectum per fidem quisque perveniat; und ibid. cap. 22, nro. 31: Credere est propriae voluntatis; womit der h. Bernard übereinstimmt (S. 1241 Edit. Antwerp. 1616): Fides nequaquam vi extorquetur, sed exemplis atque ratione suadetur. Ebendeßhalb, weil die tiefere Erkenntniß der kirchlichen Lehre durch das eigene Leben aus dem Glauben bedingt ist, hat die Kirche ihren ganzen Glaubensinhalt nicht formell ausgesprochen; indem sie Niemanden von sich abstoßen, vielmehr möglichst Viele zu sich heranziehen will. Auch hat sie, mit Ausnahme des apostolischen Symbolums, nur nothgedrungen die dogmata declarata ausgesprochen, nämlich durch das Auftreten der Häretiker, welche der Kirche feierliche Erklärungen über ihren Glaubensinhalt gleichsam abnöthigten. Deßhalb müssen auch die Diener der Kirche in der Mittheilung der Dogmen sehr umsichtig verfahren, und lehrt nur derjenige gut, welcher weiß, was er nicht sagen soll. Dieses will Christus seinen Jüngern einprägen Matth. 7, 6.: „Gebet das Heilige nicht den Hunden, und werfet eure Perlen nicht vor die Schweine hin, damit sie selbe nicht etwa mit ihren Füßen zertreten, und sich umkehren und euch zerreißen." Vgl. auch den h. Augustinus de dono persev. cap. 16 (Bd. 10. S. 1017): Causas verum tacendi longum est omnes quaerere vel

serere, quarum tamen est haec una, ne peiores faciamus eos, qui non intelligunt, dum volumus eos, qui intelligunt, facere doctiores, qui nobis aliquid tale tacentibus doctiores quidem non fiunt, sed nec peiores fiunt.

Zweitens. Aber die Dogmatik soll nicht bloß die verschiedenen Dogmen sämmtlich angeben, sondern dieselben auch aus ihren Quellen zu begründen suchen. Die einzige Quelle der Dogmatik und der Theologie überhaupt ist die Lehre und das Leben der Kirche. Die Dogmatik soll aus der schriftlichen und mündlichen Tradition die Dogmen begründen. Die Nachweisung insbesondere, wie irgend ein Dogma seine formelle Bestimmung erlangt hat, wie es überhaupt im Verlaufe der Kirchengeschichte wissenschaftlich behandelt ist, bildet die Dogmengeschichte. Wenngleich nämlich in der Kirche immer derselbe Glaubensinhalt gewesen ist, so war doch die wissenschaftliche Begründung dieses Glaubens in verschiedenen Zeiten eine mehr oder minder vollkommene, und darum der Ausdruck der Schule für den Inhalt des Dogmas ein mehr oder minder gelungener und adäquater. Insofern also der Glaubensinhalt erst allmälig seine Begründung und seinen formellen Ausdruck fand, kann man von einer Dogmengeschichte sprechen. *)

Drittens. Die Dogmatik soll den innern Zusammenhang der einzelnen Dogmen nachweisen. Dieses geschieht hauptsächlich dadurch, daß für irgend ein Dogma theologische Gründe (rationes theologicae), d. h. solche Gründe, welche aus dem Zusammenhange desselben mit andern Dogmen entnommen sind, angegeben werden; was manche neuere Theologen speculative Gründe nennen. Auch geschieht dieses dadurch, daß die Dogmatik nach systematischem Gange vorgetragen wird; denn dann muß jedes Dogma die Stellung unter andern Dogmen erhalten, welche demselben nach seinem Zusammenhange mit ihnen gebührt. Dies wird durch §. 3 deutlich werden, wo über die Methode der wissenschaftlichen Behandlung der Dogmatik die Rede sein wird.

§. 2. Quellen der Dogmatik.

1. Die Quellen der katholischen Dogmatik sind die der katholischen Theologie überhaupt. Im Grundrisse der katholischen Apologetik sind sie angegeben und als solche bewiesen. Eigentlich ist die unfehlbare Kirche die einzige Quelle der Dogmatik, weil wir die heilige Schrift und die Tradition, aus denen sie uns die göttlichen Wahrheiten vorlegt, nur nach ihren Erklärungen, wenn sie solche abgegeben hat, zu verstehen haben. Ueberhaupt also ist das ganze Leben der Kirche die Quelle der Dogmatik und haben wir daher die Dogmen nicht erst aus der heiligen Schrift und Tradition aufzusuchen, sondern die von der Kirche durch ihre feierlichen Erklärungen oder durch ihr Leben gegebenen nur in uns aufzunehmen.

2. Gewöhnlich werden diese Quellen so benutzt, daß für jedes einzelne Dogma zuerst die heilige Schrift, dann die Tradition, dann die Entscheidungen der Kirche angeführt werden. Die Erklärungen der kirchlichen Lehrauctorität müssen zwar immer zu Ausgangspunkten unseres Nachdenkens über den Glauben gemacht werden, lassen sich jedoch in der wissenschaftlichen Behandlung der Dogmatik nicht immer voran stellen, weil nicht alle Dogmen dogmata formalia sind. Perrone in seiner Dogmatik hat sich bemüht, die kirchlichen Entscheidungen voranzustellen, wo es nur immer geschehen konnte,

---

*) Einen ganz andern Begriff gewinnt aber dieses Wort dann, wenn man eine [illegible]llkommnungsfähigkeit des Christenthums annimmt und den Glaubens- [illegible] allmälig in der Kirche hervortreten läßt.

oder doch das zu beweisende Dogma vermittelst des Syllogismus auf anderweitige kirchliche Entscheidungen zurückzuführen.

3. Aber die Forschung aus diesen Quellen muß eine gründliche und echt wissenschaftliche sein. Deßhalb muß in der ganzen Darstellung der Dogmatik überall genau hervortreten, in wie weit irgend eine Lehre oder eine Uebung der Kirche in den Quellen der Dogmatik begründet ist. Deßhalb ist es ganz unpassend und heißt die Quellen der Dogmatik verkennen, wenn man Glaubenswahrheiten durch das Licht der menschlichen Vernunft beweisen will. In dieser Hinsicht ist wohl zu beachten, was der h. Thomas P, I, quaest. 32, art. 1. gegen diejenigen bemerkt, welche das Geheimniß der Trinität durch die menschliche Vernunft zu beweisen suchten, wie das z. B. in unsern Tagen Professor Zukrigl in seiner Trinitätslehre (Wien 1846) gethan hat, — solche schadeten dem Glauben, sowohl indem sie durch das Licht der natürlichen Vernunft die Geheimnisse des Glaubens darzulegen suchten, welche uns doch nur durch göttliche Offenbarung gegeben seien, als auch, indem sie in den Ungläubigen die Meinung nährten, daß unser Glaube nur auf solchen Gründen beruhe. Und quaest. 46, art. 2. warnte er davor, solche Gründe vorzubringen, welche nicht stichhaltig seien.

§. 3. Methode der wissenschaftlichen Behandlung der Dogmatik.

1. Die Methode, welche Christus und die Apostel bei der Verkündigung der göttlichen Wahrheiten anwendeten, ist schon von den Vätern aufgegeben und kann auch in unserer Zeit bei dem wissenschaftlichen Vortrage der Dogmatik nicht mehr befolgt werden, wenngleich sie für die populäre Verkündigung der göttlichen Offenbarung immerfort Muster bleiben wird. Der Herr und seine Jünger gaben die Fülle der göttlichen Wahrheit zugleich mit der Kraft zur thatsächlichen Ausführung. Wer von demselben Geiste beseelt ist, wie die Apostel, und ihr Leben in sich aufgenommen hat, wird bei der Verkündigung der Glaubenswahrheiten auch dasselbe Verfahren einhalten, und mit Hülfe der Gnade dieselben Wirkungen hervorbringen. Aber wir haben hier nicht besondere Geistesgaben und Gnaden Weniger zu berücksichtigen, welche zudem doch immer auf dem Gebiete der kirchlichen Lehre gewurzelt sein und folglich den wissenschaftlichen Gang der Dogmatik durchgemacht haben müssen, sondern allgemeine Bedürfnisse derer, welche zu Dienern der Kirche berufen sind. Diese allgemeinen Bedürfnisse aber haben eine systematische oder wissenschaftliche Behandlung der Dogmatik, namentlich auch wegen der veränderten Zeitumstände, nothwendig gemacht. Ferner trugen Christus und seine Apostel die göttlichen Wahrheiten einzeln vor, wie es die Fassungskraft, das Bedürfniß und die Verhältnisse ihrer Zuhörer mit sich brachten. Auch die Väter haben meistens nur einzelne Dogmen behandelt. Dagegen werden durch die wissenschaftliche Behandlung der Dogmatik alle einzelnen Dogmen in ein Ganzes vereinigt. So sollte in unsrer Zeit, wenn wir die geistige Kraft nicht haben, wie solche dem apostolischen Zeitalter und dem der Väter eigen war, jede theologische Disciplin behandelt werden, sowohl um der Vortheile willen, welche daraus entspringen, als auch um in der Behandlung der göttlichen Lehre, welche doch vorzugsweise und im ausschließlichen Sinne einer wissenschaftlichen Behandlung fähig ist, mit den Profanwissenschaften gleichen Schritt zu halten. In einer solchen Behandlung muß demnach die Dogmatik ihre dreifache Aufgabe (§. 1.) lösen.

2. Die wissenschaftliche Behandlung erfordert Einheit, Ordnung und Vollständigkeit. Nach der ersten Forderung müssen alle einzelnen Dogmen

zu Einem Ganzen verarbeitet werden. Diese Vereinigung aller einzelnen Dogmen zu einem Ganzen ist die Systematisirung der Dogmatik, oder die Bildung eines Systems der Dogmatik. Denn „Systematisiren ist die Erhebung des Einzelnen ins Allgemeine" nach Hegels treffendem Ausdrucke (Rechtsphilosophie S. 268, 2. Aufl. Berlin 1840). Das vollendetste System der Dogmatik und Moral, überhaupt der gesammten Theologie, ist noch immer das des h. Thomas. Man möchte seine Summa theologica mit einem völlig ausgebauten gothischen Dome vergleichen, (sind ja doch beide im Mittelalter entstanden), in welchem die Idee des Ganzen auf das Schönste ausgeführt ist, alle einzelnen Theile an ihrem Platze sind und auch in den geringsten Theilen die Idee, welche dem Ganzen zum Grunde liegt, wieder hervortritt. Nur hat man zu beachten, daß dasjenige, was nach der §. 1. gegebenen Begriffsbestimmung der Dogmatik den Inhalt dieser Disciplin ausmacht, beim heil. Thomas den ersten und dritten Theil seiner theologischen Summa bildet, und daß er die Moral im zweiten Theile behandelt, wo aber auch die Lehre von der Erbsünde und die Lehre von der Gnade vorkommen. In den nachfolgenden Zeiten sind viele Systeme der Dogmatik aufgestellt, oft mit großer Willkür in der Anordnung des Einzelnen, so daß der Grundgedanke irgend eines Dogmas ganz außer Acht gelassen wurde, indem man schon zufrieden war, daß man dasselbe doch irgendwo untergebracht hatte, — wenngleich Alle eine wissenschaftliche Behandlung zu erstreben behaupten. Z. B. die Lehre von der Prädestination stellen Einige unter die Lehre von der göttlichen Gnade, Andere unter die Lehre von den letzten Dingen des Menschen, Andere, den ältern Theologen sich anschließend, unter die Lehre vom göttlichen Willen, insofern dieser in Vereinigung mit der göttlichen Erkenntniß wirkt. Für irgend ein System der Dogmatik werden wir uns entscheiden müssen, um es zu dem unsrigen zu machen. Denn jedes einzelne Dogma kann erst durch die Aufstellung eines Systems der Dogmatik vollständig, d. h. seinem ganzen Inhalte und Umfange nach erkannt werden, weil dadurch erst der natürliche Zusammenhang des einzelnen Dogmas mit den übrigen Dogmen hervortritt und aufgefaßt werden kann. Jemehr nun dieser innere Zusammenhang der Dogmen zugleich mit der äußern Begründung derselben aus den Quellen der Dogmatik im Verlaufe der Zeit vorangeschritten ist, umsomehr dürften wir einerseits in unsrer Zeit wohl zur Bildung eines Systems der Dogmatik befähigt sein, aber um so nothwendiger dürfte uns dasselbe anderseits auch wohl deßhalb sein, damit wir über der Masse des Einzelnen den Ueberblick über das Ganze nicht verlieren. Dieser Meinung wird man wohl beipflichten, sobald man nur damit einverstanden ist, daß unsere Zeit in der Erkenntniß der göttlichen Offenbarung, wie dieselbe uns von der Kirche verkündigt wird, über das Mittelalter weit hinausgekommen ist, so wie dieses über die Väter, mit andern Worten, daß die ganze Menschheit ebensowie der Einzelne im Erkennen und Wollen des Göttlichen allmälig voranschreiten. Wer dieser Anschauung nicht beistimmen wollte, der dürfte die Kirche nicht als die Erzieherinn des menschlichen Geschlechts betrachten wollen, als welche sie von ihrem Stifter hingestellt ist. Was bliebe dann aber noch übrig, als sich zu der unsichtbaren, nur aus den Heiligen und Auserwählten bestehenden Kirche zu bekennen? — Und weil die Theologie die erhabenste Wissenschaft ist, die Dogmatik aber der Mittelpunkt aller Theologie, deßhalb muß dasjenige System der Dogmatik, für welches wir uns entscheiden, zugleich das System für unser gesammtes Denken abgeben, so daß alle unsere Gedanken in diesem Systeme ihre natürliche Stelle finden, sich alle auf die Begründung

und weitere Ausgestaltung desselben beziehen, alle nur Theile desselben sind und nicht mehr in sporadischer Vereinzelung und Abgerissenheit dastehen, sondern ein einziges Ganze bilden, aus welchem unsere Erkenntniß über Gott und unsere Weltanschauung fließt. So gibt die erste Forderung an eine wissenschaftliche Behandlung der Dogmatik, die Einheit, uns auch die Einheit unsrer Gedanken. Gewiß ist diese Ueberschauung der Principien und ihrer Consequenzen etwas Großes und Wichtiges. Wie nachtheilig es sein kann, die Dogmatik nicht systematisch studirt zu haben, dafür möchte das Leben des Erasmus von Rotterdam ein warnendes Beispiel sein; wenigstens glaube ich daraus seine Abweichungen vom Katholicismus herleiten zu können.

Die zweite Forderung an eine wissenschaftliche Behandlung der Dogmatik, die Ordnung, hilft uns das Ganze der Dogmatik leichter zu überschauen und dem Gedächtnisse einzuprägen. Namentlich hilft uns die Ordnung dazu, den innern Zusammenhang der Dogmen selbst besser einzusehen, indem nur durch den innern Zusammenhang die Aufeinanderfolge derselben in einem wissenschaftlichen Lehrbuche der Dogmatik bedingt sein kann.

Die dritte Forderung, Vollständigkeit, bezieht sich sowohl auf das Ganze der katholischen Dogmatik, indem vermöge dieser Anforderung kein Theil der Dogmatik vermißt und die Gesammtheit der kirchlichen Dogmen uns vorgeführt werden soll, und indem die Dogmatik vermöge dieser Anforderung ihre dreifache Aufgabe vollständig lösen soll, als auch bezieht sich die Vollständigkeit auf jedes einzelne Dogma, indem die Beweise, welche für dasselbe sprechen, möglichst vollständig hervorgehoben werden sollen.

3. Daß bei der Behandlung der Dogmatik die wissenschaftliche Methode angewendet werden soll, darüber sind Alle einverstanden; und welche die Anforderungen derselben sind, haben wir gesehen. Nur darin herrscht verschiedene Meinung, ob bei der wissenschaftlichen Behandlung das analytische oder das synthetische Verfahren angewandt werden soll. Was darunter zu verstehen ist, muß als wenigstens im Allgemeinen bekannt aus dem Unterrichte in der Mathematik vorausgesetzt werden. Weil die analytische Methode am meisten zum Nachdenken nöthigt, und den Zuhörer in die intellectuelle Auffassung des Vortrages mit Nothwendigkeit hineinreißt, deßhalb ist sie der synthetischen unverkennbar vorzuziehen. Jedoch darf die analytische Methode nicht in der Weise angewendet werden, daß wir selbst erst aus der heiligen Schrift und den Vätern die Lehre der Kirche aufsuchen, und hintennach die Ergebnisse unsrer Forschungen mit den kirchlichen Aussprüchen zusammenstimmen sehen, sondern die Erklärungen der Kirche müssen für die wissenschaftliche Behandlung in analytischer Methode immer die Grundlage und den Ausgang bilden, weil die Lehre der Kirche ein historisch und positiv Gegebenes ist.

Wenn wir diesen, gewiß unstreitbaren Grundsatz, welcher dem Systeme des h. Thomas und den wissenschaftlichen Bestrebungen aller Scholastiker für die Theologie zum Grunde liegt, festhalten, dann kann bei der wissenschaftchen Behandlung der Dogmatik die analytische Methode hauptsächlich auf zweifache Art in Anwendung kommen: a) durch die naturgemäße Eintheilung der Dogmatik, in Folge deren ihr Inhalt entfaltet wird. Dieses können wir ebenfalls die Systematisirung der Dogmatik nennen. Denn indem der Inhalt der Dogmatik in seine integrirenden Theile zerlegt, d. h. eingetheilt wird, wird das System, welches schon durch den Inhalt selbst gegeben ist, dargelegt. Wenn überhaupt die Eintheilung irgend eines Gegenstandes

sachgemäß ist, dann tritt immer die Idee, welche dem Ganzen des eingetheilten Gegenstandes zum Grunde liegt, hervor, und findet sich der Geist des Zuhörers oder Lesers im Geiste des Urhebers wieder. Denn „Eine philosophische Eintheilung ist überhaupt nicht eine äußerliche, nach irgend einem oder mehreren Eintheilungsgründen gemachte äußere Klassificirung eines vorhandenen Stoffes, sondern das immanente Unterscheiden des Begriffes selbst.“ (Hegel, Rechtsphilosophie, nach der oben citirten Ausgabe, S. 67). Diese Anforderung Hegels an eine wissenschaftliche Eintheilung hat der h. Thomas am gelungensten befriedigt. Ihm sind in der Hauptsache die ausgezeichnetsten Theologen gefolgt; und wie könnten wir Besseres thun? Nur haben wir den ersten und den dritten Theil seiner Summe zu vereinigen, wie schon angedeutet, weil der Begriff der Dogmatik (§. 1.) dieses so fordert; wogegen der h. Thomas den Begriff der gesammten Theologie im Auge hatte.

Es erhebt sich daher für uns die Frage: Wie sollen wir das von der Kirche gegebene Ganze der Dogmatik naturgemäß in seine Theile zerlegen und so die analytische Methode anwenden? Weil durch die Apologetik festgestellt ist, daß die Lehre, welche uns von der katholischen Kirche verkündigt wird, von Gott selbst den Menschen geoffenbart ist, daß sie uns von der Kirche unfehlbar verkündigt wird und daß darum die Kirche als die Erzieherinn des menschlichen Geschlechts zur Vereinigung mit Gott angesehen werden muß; weßhalb wir bekennen: Credo in unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam: deßhalb ist der Inhalt der gesammten göttlichen Offenbarung, wie er uns von der Kirche verkündigt wird, dieser: Das menschliche Geschlecht soll durch die Kirche zu seinem übernatürlichen Endzwecke, zur Vereinigung mit Gott, geführt werden. Aus diesem Inhalte der göttlichen Offenbarung wird in der Dogmatik die Lehre vom Endzwecke des Menschen und des ganzen Universums selbst, welcher Endzweck Gott ist, insofern nämlich alle Geschöpfe eine gewisse Aehnlichkeit mit Gott als ihre Vollkommenheit erstreben, und die Thätigkeit Gottes behandelt, damit wir zu diesem Endzwecke gelangen; dagegen in der Moral die vom Menschen selbst zur Erreichung jenes Endzweckes erforderliche Anstrengung. Daher muß uns die Dogmatik mit dem Endzwecke des Menschen, welcher die Vereinigung mit Gott selbst in diesem Leben durch die übernatürliche Liebe gegen ihn und in jenem Leben durch die glückselige Anschauung ist, und mit den Mitteln, durch welche wir zur Vereinigung mit Gott geführt werden sollen, in echt wissenschaftlicher Weise bekannt machen. Demnach zerfällt die ganze Dogmatik in zwei Theile. Der erste macht uns mit Gott bekannt, insofern Gott an und für sich betrachtet wird, oder mit dem Sein und Leben Gottes an sich. Denn weil die Vereinigung mit Gott in diesem Leben durch die Gnade, in jenem Leben durch die ewige Glorie Endzweck des Menschen, so wie des Engels ist: deßhalb müssen wir zuvor Gott erkennen, ehe wir nach ihm streben können, nach dem allgemeinen Grundsatze: Finis debet esse praecognitus. Der zweite Theil der Dogmatik macht uns mit der gesammten Thätigkeit Gottes bekannt, durch welche die Menschen, und durch diese das ganze Universum überhaupt, ihrem Endzwecke zugeführt werden sollen, (welche Thätigkeit Gottes wir die Wirksamkeit Gottes nach Außen nennen, weil die Geschöpfe an dem Wesen und Leben Gottes keinen Antheil haben), so daß dem Menschen zur Erreichung seines Endzweckes nichts weiter mehr zu thun übrig ist, als in die gesammte Thätigkeit Gottes durch Gesinnungen und Werke einzustimmen.

Diese Anstrengung des Menschen selbst zur Erreichung seines Endzweckes durch Reinheit des Herzens oder Armuth des Geistes und gottgefälliges Handeln oder genaue Haltung der göttlichen Gebote zu betrachten, fällt der Moraltheologie und den zu ihr gehörigen Hülfswissenschaften anheim. Daraus erhellt dann auch, daß die Moral und alle ihre Hülfswissenschaften sich zunächst an den zweiten Theil der Dogmatik anschließen und daß sie in diesem zuvörderst ihre Begründung finden; denn weiterhin haben sie diese durch die göttliche Auctorität der Kirche, von welcher sie uns gegeben werden. Ein dritter Theil der Dogmatik ist nach dem Inhalte der göttlichen Offenbarung nicht gedenkbar; so wie es auch überhaupt nach dem im §. 1. über den Begriff der Dogmatik Gesagten klar ist, daß die Dogmatik und die Moral den Gesammtinhalt der göttlichen Offenbarung umfassen, und daß alle andern theologischen Disciplinen nur die weitere Ausführung dieser beiden Hauptdisciplinen sind. Aber in der Dogmatik sowohl als in der Moral wird der Mensch immer als Einzelwesen und als Gattungswesen betrachtet. Denn so fodert es die natürliche Einrichtung, welche der Mensch vom Schöpfer erhalten hat, indem diese die Grundlage der Gnade sein soll.

Der erste Theil der Dogmatik zerfällt in zwei Abschnitte: Erster Abschnitt: Die Lehre von dem Wesen Gottes oder die Lehre von Gott dem Einen; — Zweiter Abschnitt: Die Lehre von der allerheiligsten Dreieinigkeit.

Der zweite Theil der Dogmatik macht uns zunächst damit bekannt, daß Gott nicht nur alle Geschöpfe überhaupt so erschaffen hat, auf daß sie die ihnen zukommende Wirksamkeit zu setzen und Glieder des Universums zu sein im Stande wären, sondern daß er auch die vernünftigen Geschöpfe insbesondere so eingerichtet und mit allen den Hülfsmitteln ausgestattet hat, welche zur Erreichung ihres übernatürlichen Endzweckes nothwendig waren, damit so die ganze Schöpfung durch die Vollbringung des göttlichen Willens zur Verherrlichung Gottes diente.

Aber durch den Mißbrauch, welchen der erschaffene Geist von seiner Freiheit machte, indem er sich nämlich vermaß, außer Gott und ohne Gott seine Seligkeit, d. h. die Erfüllung seiner geistigen Fassungskraft zu finden, wurde ein großer Theil der Engel und das menschliche Geschlecht von der Erreichung ihres Endzweckes entfernt und die ganze Schöpfung verunstaltet. Jedoch in seiner großen Barmherzigkeit beschloß Gott auch dem gefallenen Menschen die Erreichung seines übernatürlichen Endzweckes wieder möglich zu machen, allen Menschen, welche dem Rufe seiner erlösenden Gnade folgen wollten, wirklich zu demselben zu verhelfen und so durch den Menschen, als den Mittelpunkt der gesammten Schöpfung, das ganze durch das Böse inficirte, beeinflußte und verunstaltete Universum wieder zu erneuern. In dem zweiten Theile der Dogmatik treten uns demnach die ursprüngliche Einrichtung der Schöpfung und die Wiederherstellung der in niedern Stand gesunkenen Schöpfung als die beiden Haupttheile deutlich entgegen. *)

---

*) Diese Eintheilung des gesammten Inhaltes der Dogmatik in zwei Haupttheile: Gott in seinem Leben an sich, Gott in seinem Wirken nach Außen, ergibt sich so leicht und natürlich, daß wir schon beim h. Bernard die Hauptgedanken finden. Die Lehre vom Wesen Gottes, worüber er in seinem Werke de consideratione beiläufig handelt, voraussetzend, schreibt er de Gratia et Libero Arbitrio (S. 920, J, Edit. Antverp. 1616): Igitur qui recte sapiunt,

Diese zwei Hauptabtheilungen des zweiten Theiles der Dogmatik, die ursprüngliche Einrichtung der Schöpfung, und die Wiederherstellung der Schöpfung, bilden zusammen fünf Abschnitte: Erster Abschnitt: Die ursprüngliche Einrichtung der vernünftigen Geschöpfe, überhaupt des ganzen Weltalls durch Gott, und die Verunstaltung der Schöpfung durch den Mißbrauch der kreatürlichen Freiheit; oder: Erster Abschnitt: de Deo Creatore. Zweiter Abschnitt: Die Grundlegung der Erlösung durch die Menschwerdung, das Leiden und den Tod des Sohnes Gottes; oder nach dem Ausdrucke des h. Thomas: de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum. Dritter Abschnitt: Die Zuwendung der Früchte oder Wirkungen der Erlösung an das menschliche Geschlecht vermittelst der heiligen sieben Sacramente des neuen Bundes, deren Ausspendung die eigenthümliche Thätigkeit der Kirche als der Erzieherinn des menschlichen Geschlechts ist. Die hauptsächlichsten Früchte der Erlösung sind nämlich die wirkliche Gnade, und die heiligmachende Gnade. Jene soll uns zur Erlangung und Bewahrung dieser führen. Die Mittel zur Ertheilung der heiligmachenden Gnade und zur Vermehrung derselben, welche von Gott selbst angeordnet und in der Leitung der göttlichen Vorsehung als die gewöhnlichen *) angesehen werden müssen, sind die heiligen Sacramente. Durch sie hauptsächlich werden uns die Früchte des Leidens Christi zugewendet. Darum behandeln wir die Lehre von den heiligen Sacramenten nach der Lehre von dem Erlösungswerke Christi und vor der Lehre von der Gnade. Vielleicht möchte man gegen diese Anordnung einwenden wollen: Zuvor müssen wir doch dasjenige, was uns durch die Sacramente gegeben werden soll, kennen; also vor den Sacramenten die Lehre von der Gnade behandeln. Allerdings den allgemeinen Begriff der Gnade, wornach sie das übernatürliche Hülfsmittel Gottes zur Erreichung unseres übernatürlichen Endzweckes der Vereinigung mit Gott in diesem und jenem Leben ist, gewinnen wir schon in der Apologetik beim Begriffe des Uebernatürlichen; und insofern ist jene Einwendung begründet. Eine genauere Begriffsbestimmung der Gnade ist auch nicht nothwendig, um das Studium einer theologischen Disciplin zu

---

triplicem confitentur operationem, non quidem liberi arbitrii, sed divinae gratiae in ipso sive de ipso. Prima, creatio: secunda, reformatio: tertia, consummatio; — wo aber der h. Bernard unter der creatio die ursprüngliche Ertheilung der heiligmachenden Gnade an das menschliche Geschlecht in dem Stammvater desselben mitbegreift. Er unterscheidet nämlich zwischen dem liberum arbitrium, (und das ist ihm der Inbegriff der natürlichen Kräfte), und zwischen der divina gratia, (und das ist ihm der Inbegriff der übernatürlichen Kräfte).

*) Denn wenn allerdings auch durch vollkommene Reue schon die Todsünde getilgt und die heiligmachende Gnade ertheilt wird, ohne daß das heilige Bußsacrament empfangen ist, so folgte doch diese Wiedervereinigung mit Gott durch die vollkommene Reue nur insofern, als sie ausdrücklich oder stillschweigend den Willen in sich schließt das heilige Bußsacrament gelegentlich zu empfangen und so den von Gott vorgeschriebenen Weg zur Ertheilung der heiligmachenden Gnade einzuhalten. So lehrt das Tridentinum Sess. XIV, cap. 4: Docet praeterea (sancta synodus), etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat hominemque Deo reconciliare, prius quam hoc Sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni, sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam. Der Mensch kann die Einrichtungen Gottes nicht ändern, sondern das kann nur Gott selbst.

beginnen. Aber darin hat jene Einwendung ganz Unrecht und steht auf rein rationalistischem Boden, daß sie behauptet, wir müssen die göttlichen Gaben und Güter zuerst erkennen, bevor sie uns von Gott gegeben würden. In allen Fällen ist dieses durchaus unmöglich. Der Mensch z. B., welcher den Vernunftgebrauch nicht hat und durch den Empfang des heiligen Sacraments der Taufe den Glauben, die Hoffnung und die Liebe als bleibende Zustände in sich aufnimmt, kennt diese himmlischen Gaben nicht. Die Heiligen wußten nicht, wie und was Gott in ihnen wirkte. Ist doch überhaupt der Lebensweg jedem einzelnen Menschen dunkel und räthselhaft. Uebrigens ist die gegebene Anordnung in der Bestimmung und der Natur der Sacramente selbst begründet. **Vierter Abschnitt**: Die Lehre von der Gnade, d. h. von dem übernatürlichen Hülfsmittel, durch welches der erschaffene Geist zur Erreichung seines übernatürlichen Endzweckes von Gott geführt wird. Uns Menschen im Stande der gefallenen Natur wird alle Gnade nur um der Verdienste Christi willen gegeben; und die Gnade der Rechtfertigung im gewöhnlichen Wege nur durch die heiligen Sacramente der Taufe und Buße. Die hauptsächlichste Wirkung der Gnade ist die Gemeinschaft mit Gott in diesem Leben durch die übernatürliche Liebe, in jenem Leben durch die ewige Glorie. Aber weil nach der Lehre über die Schöpfung (Erster Abschnitt) die Freiheit des Willens in dem Erbsünder sowohl als in dem Thatsünder bleibt, deßhalb müssen wir jede uns gegebene Gnade durch die Anstrengung unseres freien Willens zu bewahren suchen. Und weil die ganze Entwicklung des Menschen zum ewigen Leben nur im allmäligen Fortschritte statt findet, (im Gegensatze zu der des Engels), deßhalb müssen wir in der Gnade bis zu dem Maaße, welches Gott uns geben will, voranschreiten. Diese beiden Begriffe: Bewahrung der Gnade und Vermehrung der Gnade, bilden folglich die beiden Grundbegriffe für alles sittliche Handeln der Menschen. Nur durch die Haltung der Gebote kann die empfangene heiligmachende Gnade bewahrt werden. Sie sind der ewig feste Grund, uns in der Vereinigung mit Gott zu erhalten, und insofern als alle göttlichen Gebote in diesem einzigen zusammen kommen, daß wir uns Gott unterwerfen und alle Sünden in dieser einzigen, daß wir von Gott abfallen, ist das Wesen des Christenthums nicht etwa mit der Erschaffung des Menschen im Urstande schon, sondern mit der Erschaffung des Engels selbst gesetzt. Nur wer die Gebote hält, bewahrt die heiligmachende Gnade und wird ins ewige Leben eingehen; vergl. Matth. 19, 17 — 19. Deßhalb sind alle innern und äußern Handlungen, welche wir setzen, um die Gebote Gottes zu halten, übernatürlich gut; die Handlungen, wodurch wir die Gebote Gottes verletzen, übernatürlich böse. Durch solche Handlungen aber, welche den Geboten Gottes nicht widerstreben, kann die heiligmachende Gnade nicht verloren werden. Daher sind sie erlaubte Handlungen, an und für sich betrachtet, erhalten jedoch nach der Willensrichtung dessen, der sie setzt, ihre Form; denn indifferente Handlungen gibt es nicht. Diese Begriffe des übernatürlichen Guten und des übernatürlichen Bösen, so wie des Erlaubten, sind der gesammte Gegenstand der Moraltheologie und ihrer Hülfswissenschaften (Kirchenrecht und Pastoral), weil diese Disciplinen sich mit der Entwicklung der Gebote und Verbote beschäftigen. Die Vermehrung der Gnade geschieht vorzugsweise durch die gerathenen Handlungen. Diese gehören zwar auch zu den übernatürlich guten, unterscheiden sich jedoch dadurch von ihnen, daß sie nicht durch ein bestimmtes Gebot vorgeschrieben sind, und gewöhnlich nur mit einem besondern Berufe in Verbindung stehen, welchen Gott einzelnen Menschen zum Heile des

gesammten menschlichen Geschlechts gegeben hat (**gratiae gratis datae**), so daß diejenigen, welche mit irgend einer göttlichen Mission betraut waren und ihr nicht entsprachen, durch dies Zurückbleiben hinter ihrem Berufe zwar ihr eigenes ewiges Heil noch nicht verlieren, jedoch in große Gefahr bringen, und niemals von zeitlicher Strafe, entweder in diesem oder jenem Leben, frei sind. Ueber die Vermehrung der Gnade oder über den Fortschritt in den Tugenden handelt die Ascetik. Wenn wir daher früher im Allgemeinen entwickelten, die Moral sei in dem zweiten Theile der Dogmatik begründet, so müssen wir jetzt als den besondern Abschnitt, durch welchen sich die Moral auf die Dogmatik gründet, die Lehre von der Gnade bezeichnen. Durch die Lehre von der Gnade wird die Moral in die Dogmatik eingegliedert und bilden beide ein Ganzes. Fünfter Abschnitt: Die Lehre von der Vollendung der Erlösung durch die glorreiche Auferstehung oder die Lehre von der wirklichen Erreichung unseres Endzweckes durch die letzten Dinge des Menschen (Eschatologie).

Daß jeder einzelne Abschnitt aus dem ersten sowohl als zweiten Theile der Dogmatik nach seinen Hauptgedanken in Capitel, und diese wieder nach ihren Hauptgedanken in Paragraphen zerfallen müssen, versteht sich von selbst, weil die Darstellung dadurch an Klarheit gewinnt und das Verständniß leichter wird. Weitere Unterabtheilungen des Ganzen der Dogmatik als diese vier: Theil, Abschnitt, Capitel, Paragraph, scheinen unpassend zu sein, weil die Masse der Unterabtheilungen den Zuhörer und Leser verwirrt, indem er über der Masse des Einzelnen das Ganze vergißt, und so das Verständniß gestört wird. Der h. Thomas hat nur diese Abtheilungen: **Pars, Quaestio, Articulus** sichtbar hervortreten lassen.

Auf diese Weise erscheint die ganze Dogmatik nur als die sachgemäße, durch sich selbst begründete, systematische Entfaltung des vorher angegebenen Begriffes der Dogmatik, wornach uns dieselbe mit dem Endzwecke des Menschen, welcher Gott selbst ist, und mit der Thätigkeit Gottes für den Menschen, damit dieser seinen Endzweck erreiche, bekannt macht; und so kommt offenbar die analytische Methode bei der wissenschaftlichen Behandlung der Dogmatik in Anwendung.

b) Auch kommt die analytische Methode gewissermaaßen durch das Bestreben in Anwendung, in die Dogmen der Kirche tiefer einzudringen, so daß wir nicht nur das einzelne Dogma nach seinem Inhalte und nach seiner Begründung, sondern auch den Zusammenhang aller Dogmen unter einander mehr und mehr einzusehen bemüht sind. Manche Theologen nennen dieses Bestreben die speculative Durchdringung der Dogmen und auch die Reconstruktion der Dogmen; ältere Theologen nennen es den **intellectus fidei**. Aber um sich so seiner Erkenntniß nach in den Inhalt des göttlichen Glaubens hineinzuleben, ist auch dem Willen nach das forwährende Leben aus dem Glauben nothwendig, weil die Thätigkeit und Bildung der einen Seelenkraft durch die Thätigkeit und Bildung der andern bedingt ist. Darum kann auch der wissenschaftlich gar nicht gebildete Christ in dem innern Verständnisse der kirchlichen Lehre es viel weiter gebracht haben, als der scharfsinnigste und schulgebildetste Theologe. Dieses Bestreben in den Inhalt des Glaubens tiefer einzudringen, scheint mit Recht eine Anwendung der analytischen Methode genannt werden zu können; und darum sagten wir vorher, daß dieselbe hauptsächlich auf zweifache Weise in Anwendung komme. In diesem Bestreben des geistigen Verständnisses der Dogmen (**vita contemplativa**: Beschauung) können der analytischen Methode durchaus keine Schran-

ken gesetzt werden. Denn durch dieses Bestreben suchen wir in den Ideeninhalt der kirchlichen Lehre einzudringen; weshalb wir dasselbe auch mit Recht eine Anwendung der analytischen Methode nennen können. Aber weil diese der Inhalt der absoluten Wahrheit selbst ist, so bieten sich dem Forscher immer neue Seiten und Ausgangspunkte. Denn wenngleich wir hier im Glauben und noch nicht im Schauen wandeln, so findet doch das Schauen theilweise auch schon in diesem Leben statt, freilich nur insoweit, als der Mensch aus dem Glauben zu leben sucht. Durch dieses Bestreben werden die dogmata declarata der Kirche bis zu ihren letzten Consequenzen fortentwickelt und unsere Erkenntniß derselben immer mehr ausgestaltet. Die Gründe für ein einzelnes Dogma, welche aus dem Zusammenhange desselben mit den übrigen Dogmen entnommen sind, nennen ältere Theologen rationes theologicae, neuere, speculative Gründe. Daß diesem tiefern Eindringen in das Wort Gottes keine Schranke gesetzt werden kann, ist offenbar. So wie in jenem Leben die Anschauung Gottes der unerschöpfliche Quell unsrer Freude sein wird, so ist in diesem Leben die göttliche Offenbarung der unerschöpfliche Gegenstand unserer Betrachtung.

4. Durch die Anwendung der analytischen Methode in dem angegebenen doppelten Sinn erreicht die Dogmatik ihren Endzweck. Dieser liegt in dem Endzwecke der gesammten kirchlichen Lehre und Thätigkeit beschlossen. Wenn die göttliche Offenbarung überhaupt und insbesondere das Christenthum, die Vollendung und der Mittelpunkt aller göttlichen Offenbarungen, den Endzweck hat, wahre Bildung unter den Menschen zu verbreiten, und wenn daher die Kirche, als diejenige göttliche Einrichtung, durch welche die ganze Thätigkeit Christi zum Heile der Menschheit fortgesetzt, und darum auch seine Lehre mit Unfehlbarkeit verkündigt wird, die Erzieherinn des menschlichen Geschlechts ist: so ist gewiß die Dogmatik die Grundlage aller wahren Bildung, und darum sind die Zeiten, in welchen, und die Menschen, von welchen sie gering geschätzt wurde, so daß auch ein Jude und Muhammedaner eine katholische Predigt, d. h. eine wässerige Moralisirung hören konnte, ohne sich zu ärgern, beweinenswerth. Wahre Bildung kann nur durch die Erfüllung des göttlichen Willens oder durch die Verwirklichung der göttlichen Idee erreicht werden, welche dem Leben jedes Einzelnen als sein Spiegel vorgesetzt ist; wie der Dichter singt: „Vor jedem steht ein Bild deß, was er werden soll; Und bis er dieses ist, ist nicht sein Friede voll.“ Gott hat jedem Menschen eine besondere Lebensaufgabe zugewiesen durch die Idee, welche im göttlichen Erkennen über jeden Einzelnen besteht. Was im Leben groß und herrlich ist, das ist es nur durch die göttlichen Ideen. Denn sie sind das Allerrealste, was es geben kann; — wogegen die falschen Ideale der Menschen das Allernichtigste. Darum kann sich auf die göttlichen Ideen nur alle wahre Bildung stützen. Die Lehre von den göttlichen Ideen aber wissen wir nur aus der Dogmatik.

5. Bei der Darstellung der Dogmatik durch Sprache und Schrift ist alle Weitschweifigkeit zu vermeiden. Die Präcision des h. Thomas muß unser Muster bleiben. Große Beachtung verdienen die Worte, welche der heil. Thomas hierüber in der Vorrede zu seiner Summa schreibt: Consideravimus, catholicae doctrinae novitios in iis, quae a diversis scripta sunt, plurimum impediri, partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum, partim etiam, quia ea, quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat li-

brorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi, partim quidem, quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum.

§. 4. Verhältniß der Dogmatik zu den übrigen theologischen Disciplinen.

1. Die Dogmatik dürfen wir als den Mittelpunkt aller andern theologischen Disciplinen bezeichnen. Die Apologetik bildet die Grundlage der Theologie überhaupt, insofern sie dieselbe als göttliche Lehre beweist, aber insbesondere die Grundlage der Dogmatik. Die Exegese des alten und neuen Testaments dienen der Dogmatik vorzugsweise; ebenso die Kirchengeschichte und ihre Hülfswissenschaften. Die Moral, die Ascetik, die Pastoral und das kanonische Recht beruhen auf der Dogmatik. Erst dann nämlich, wenn der Mensch von den Wahrheiten unseres heiligen Glaubens so überzeugt ist, daß er mit Grund nichts mehr gegen dieselben einzuwenden vermag, und daher seinen Verstand unter den Glauben gefangen gibt, kann er sein Leben nach den Wahrheiten des Glaubens einrichten. Denn dann steht es nur mehr beim Menschen selbst, ob er in die Thätigkeit Gottes zur Erreichung seines übernatürlichen Endzweckes einstimmen will, oder nicht; — weßhalb der h. Paulus von den Häretikern sagt, Tit. 3, 11: „daß sie sich selbst das Urtheil der Verdammung sprechen", nämlich indem sie sich eine Ueberzeugung anzuquälen suchen, welche sie doch im Grunde ihrer Seele nicht haben.

2. Diese hohe Wichtigkeit der Dogmatik haben besonders die Kirchenväter erkannt und darum ihre Thätigkeit fast ausschließlich der Dogmatik zugewendet; wie wir nun in einem kurzen Ueberblicke über die Geschichte der Dogmatik angeben wollen.

§. 5. Geschichte der Behandlung der Dogmatik.

1. Weil erst durch den h. Thomas die Moral von der Dogmatik gesondert wurde, so ist bis auf jene Zeit hin, also noch tief ins Mittelalter hinein, die Geschichte der Dogmatik zugleich die Geschichte der Theologie überhaupt. Es war wohl nicht anders zu erwarten, als daß diese äußere Thatsache aus dem Verhältnisse der Dogmatik zu den übrigen theologischen Disciplinen, wie wir dasselbe im vorigen §. entwickelt haben, folgen mußte. Sie ist die Grundlage und der Mittelpunkt aller Theologie, wie aus ihrer Begriffsbestimmung (§. 1.) folgt. Daher gebührt ihr auch vorzugsweise der Name der Theologie. Daher darf es auch nicht befremden, daß die Geschichte der Theologie und die Geschichte der Dogmatik bis auf die Zeit des heil. Thomas so ziemlich zusammenfallen. Und dann war es bis auf die Zeit des h. Thomas hin vorzugsweise die heilige Schrift, aus welcher die Begründung der Dogmen versucht wurde. Daher erkärt sich dann die überraschende Vertrautheit der heiligen Väter mit der heiligen Schrift.

2. Während sich die Kirche vorzugsweise mit den Völkern der griechisch-römischen Bildung beschäftigte, etwa in den sieben ersten Jahrhunderten nach Christus, war sie durch die fortwährenden Angriffe sowohl der heidnischen Philosophen als der Häretiker genöthigt, den gesammten Inhalt der göttlichen Offenbarung zu vertheidigen. So wurden fast alle hauptsächlichen Dogmen der Kirche schon in jenem Zeitraume erörtert. Die Väter und Schriftsteller in jener ersten Periode der Kirchengeschichte haben sich durch ihre Bemühungen dieses doppelte Verdienst erworben, daß sie alle hauptsächlichsten Standpunkte, welche die antikirchliche Wissenschaft einnehmen kann, schon

widerlegten und daß sie den dogmatischen Ausdruck großentheils geschaffen haben.

Man hat häufig gesagt, daß sie hierbei den griechischen Philosophen Vieles zu verdanken hätten. Man hat sogar einzelne Elemente aus den Schriften der Väter als der griechischen Philosophie entlehnt bezeichnet. Gewiß findet sich auch in den Schriften der heidnischen Philosophen manches Wahre. Theils haben sich manche Wahrheiten aus der Uroffenbarung durch Tradition fortgepflanzt, theils sind diese durch begabtere Geister weiter gefördert und entwickelt worden. Wie hätte auch die heidnische Menschheit ohne einige Erkenntniß der natürlichen Wahrheit bestehen können? — Aber diese wenigen Goldkörner aus der Mitte so vielen Sandes brauchten die Väter aus den Schriften der Profanen nicht zu suchen, weil dieselben auch im Christenthume, der absoluten Wahrheit, enthalten waren. Hinsichtlich des Inhaltes verdanken die Väter den heidnischen Philosophen nichts. Aber sehr Vieles verdanken sie ihnen, und verdanken wir ihnen Alle, hinsichtlich des formellen Ausdruckes. Denn die Griechen und Römer haben die Schönheit der Form für den Ausdruck der Gedanken geschaffen. Aus diesem Grunde auch behält das Studium des klassischen Alterthums immer seinen bleibenden Werth, und vielleicht haben sich manche Scholastiker allein darum in unnütze Spitzfindigkeiten und Speculationen, welche für das wirkliche Leben gar keine Bedeutung mehr hatten, verloren, weil ihnen das Studium des klassischen Alterthums fremd geworden war.

Jedoch eine systematische Zusammenstellung der Dogmen, d. h. eine Dogmatik im eigentlichen Sinne, haben die Väter nicht geliefert und konnten sie auch nicht liefern. Denn theils mußten sie die ganze Kraft ihres Lebens darauf richten, die göttliche Offenbarung gegen die Angriffe des heidnischen Staates, der heidnischen Philosophie, der Juden und der Häretiker zu vertheidigen, theils auch kann, der Natur der Sache gemäß, das System irgend einer Disciplin erst dann aufgestellt werden, wenn alle einzelnen Theile derselben gehörig bekannt sind; indem, nach Hegels treffendem Ausdrucke, Systematisiren Erheben (des Einzelnen) ins Allgemeine ist. Sobald daher die hauptsächlichsten Dogmen erörtert waren, bildete sich in dem Werke des heil. Johannes Damascenus ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξης πίστεως eine Dogmatik. Die Dogmen aber, welche in jenen sieben ersten Jahrhunderten der Kirche ihre Erörterung fanden, sind die Lehre von der Trinität, von der Person Christi und von der Nothwendigkeit der Gnade zu aller menschlichen Heilswirkung.

3. Ihre systematische Vollendung erhielt die Dogmatik erst im Mittelalter, wenngleich im Beginne desselben Einige, z. B. der heil. Anselm von Canterbury, auch nur noch einzelne Theile der Dogmatik behandelten. Der erste, welcher nicht ein dogmatisches bloß, sondern ein theologisches System aufstellte, (ich sage deßhalb so, weil er Dogmatik und Moral noch mit einander verbunden hatte), war Hugo von St. Victor in seinem Werke De Sacramentis: weil er nämlich die gesammte theologische Wissenschaft unter die Lehre von den Sacramenten des alten und neuen Bundes zu bringen suchte. Vergl. über ihn: Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit, von Liebner. Ein viel allgemeineres, bis auf die Zeit des heil. Thomas herrschendes Ansehen erlangte Petrus Lombardus, welcher aber auch die Moral noch nicht von der Dogmatik trennte. Seine libri quatuor sententiarum sind sehr häufig commentirt worden, indem die nachfolgenden großen Theologen ihre eigenen Errungenschaften an ihn anschlossen.

Zuletzt wurden sie noch commentirt von Gabriel Biel, Professor der Theologie zu Tübingen († 1495), und von Estius im Anfange des siebenzehnten Jahrhunderts. Auch Duns Scotus († 1308) hat nur als Erklärer des Lombarden Bedeutung. Dagegen hat der h. Thomas († 1274), welcher zuerst die Moral von der Dogmatik getrennt hat, eine durchaus selbstständige Richtung eingeschlagen. Weder die Dogmatik, noch die Moral können sich je mehr dem Einflusse des heiligen Thomas entziehen. Sein Hauptwerk, die **Summa theologica**, ist das vollendetste System der Theologie und hat für alle Zeiten einen bleibenden Werth. Gleichzeitig mit dem h. Thomas wirkte der h. Bonaventura, jedoch bei weitem nicht mit der wissenschaftlichen Schärfe und Genauigkeit, wie der h. Thomas. Bonaventura schließt sich fast immer an seinen Lehrer Alexander von Hales († 1245) an, während Thomas neben seinem Lehrer Albertus Magnus († 1280) durchaus selbstständig dasteht. Die spätern Scholastiker, z. B. Wilhelm Ockam († 1347) können den vorigen wohl nicht als würdige Nachfolger an die Seite gestellt werden.

Die Scholastik war nur eine Fortbildung der Theologie der Väter, aber in streng wissenschaftlicher Methode. Für diese, so wie für die Schärfe und Genauigkeit im Ausdrucke leistete Aristoteles die wichtigsten Dienste. Auch dieser Einfluß des Aristoteles auf die Scholastik war demnach nur ein formeller, wie jener der heidnischen Philosophen auf die Väter.

Die scholastische Methode in der Behandlung der Theologie hat im Ganzen und Großen das Schicksal alles Menschlichen getheilt. Der Inhalt der göttlichen Offenbarung bleibt zwar ewig neu und ewig schön: aber die Form, in welcher dieser Inhalt den Generationen bis zum Ende der Zeit gegeben wird, ist ein menschliches Gefäß und wird durch die Zeit zerbrochen. Durch ihre, wenngleich aus dem Leben entnommene, jedoch eben darum schwerfällige Form, (denn alles wahre Leben ist schwer), durch nutzlose Fragen und Unterscheidungen, d. h. solcher, die in der Wirklichkeit alles Grundes entbehren, oder durch abstractes Denken, (jedoch nur bei spätern und unbedeutenden Scholastikern, keineswegs bei den tüchtigeren), durch Anhäufung von Gründen und Gegengründen, so daß man nur mit großer Mühe den Ueberblick festhalten kann, (z. B. bei Alexander von Hales, welcher auch durch seine vielen Unterabtheilungen verwirrt; — bei Duns Scotus, welcher deßhalb sogar noch von neuern Theologen auf naive Art mißverstanden ist; *) — bei Gabriel Biel, welcher den Duns Scotus oft wörtlich abschreibt), durch das Bekanntwerden mit den Werken des klassischen Alterthums, deren Verfasser ihre Gedanken in der leichtesten und gefälligsten Form ausdrücken; (welches Bekanntwerden aber nur die größte Bornirtheit das Wiedererwachen der Wissenschaft nennen konnte); aber insbesondere durch den ursprünglichen Protestantismus ist die Scholastik um ihre Ehre gekommen. Auch viele Katholiken haben sich von Vorurtheilen gegen die Scholastiker einnehmen lassen, ohne je einen Scholastiker gründlich studirt zu haben.

4. Durch die großen Kämpfe auf dem Gebiete der Theologie, welche das Entstehen des Protestantismus hervorrief, wurden die einzelnen theologischen Disciplinen noch schärfer von einander geschieden, als dieses bereits seit dem h. Thomas geschehen war; was besonders die Dogmatik betrifft. In dieser Disciplin machten sich seit dem Entstehen des Protestantismus besonders zwei

*) Vergl. mein Buch: Status primi hominis supernaturalis et indebitus Seite 341 folg.

Richtungen geltend. Zunächst handelte es sich für die Anhänger der alten Kirche gegenüber den neuen Irrlehren darum, die Nachweisung zu liefern, daß die kirchliche Lehre, wie sie im Mittelalter systematisch aufgestellt war, von jeher in der Kirche bestanden habe. So entstand die Bekämpfung des Protestantismus aus der heiligen Schrift und den Vätern. Auf diesem Gebiete der dogmatischen Wissenschaft sind Bellarmin und Petavius die vorzüglichsten Theologen. Durch diese Bestrebungen wurde der ununterbrochene Zusammenhang zwischen der katholischen Lehre seit dem Concil von Trient und zwischen der ursprünglichen dargethan. Was in dieser Hinsicht Bellarmin und Petavius für die Dogmatik leisteten, dasselbe Baronius für die Geschichte. Durch den Gegensatz gegen die Protestanten erhielten die Werke katholischer Theologen, welche die dogmatischen Lehren der Kirche aus der heiligen Schrift und dem kirchlichen Alterthume vertheidigten, nothwendig eine polemische Richtung, welche von Bellarmin, Bossuet und in unsrer Zeit von Möhler besonders verfolgt wurde.

Aber ungefähr um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts begann sich auf dem Gebiete der Theologie überhaupt, und zunächst auf dem Gebiete der Dogmatik, eine ganz andere Richtung geltend zu machen. In dem raschen Laufe zweier Jahrhunderte hatte der Protestantismus Alles verzehrt, was er aus der katholischen Kirche bei seiner Trennung von derselben an dogmatischen Lehren als sein Erbtheil mit sich genommen. Die Zusammenhanglosigkeit der protestantischen Dogmen, ihr innerer Widerspruch, die Unmöglichkeit sie zu begründen und vor dem ruhigen und kalten Gedanken zu retten, war bis zum Verzweifeln klar geworden. Wer sollte den Kanon der göttlichen Bücher geben, wenn nicht die Kirche? Welche Kirche konnte dieses, wenn nicht diejenige, in welcher die göttlichen Schriften geboren waren? Denn die unsichtbare vermochte es nicht. In das Labyrinth dieser quälenden Fragen, welche den Geist fortwährend anstachelten und zur Lösung reizten, ohne daß man eine Lösung fand, war man hineingerathen, und man sah keinen Ausweg mehr. Man sah sich an einen Abgrund geführt; man konnte nicht vorwärts, man wollte nicht zurück. Deßhalb trat schon im Anfange des vorigen Jahrhunderts in England ein völliges Verzweifeln an aller göttlichen Offenbarung und ein gänzliches Aufgeben derselben hervor. Daß diese ungläubige Richtung bei den Protestanten grade in England hervortrat, erklärt sich daraus, daß dort das Sektenwesen den freiesten Spielraum hatte, weßhalb die Elemente des Christenthums, welche im dortigen Protestantismus noch vorhanden waren, auch am raschesten verbraucht werden mußten. Aber die deutschen Protestanten brachten diese Richtung des Unglaubens zur Vollendung. Kant suchte durch seine Philosophie das Bestreben durchzuführen, unabhängig von der göttlichen Offenbarung und bloß durch die menschliche Vernunft eine Lebensregel zu schaffen. Diese Richtung wurde durch Hegel zu ihrer Vollendung gebracht; wie überhaupt Luther, Kant und Hegel als die Spitzen des Protestantismus anzusehen sind.

Welchen verderblichen Einfluß diese ungläubige und antichristliche Richtung auf die Dogmatik der Protestanten ausgeübt hat, ist bekannt und bezeugt die Gegenwart. In Kant's Zeit wurde der Glaube an die göttliche Offenbarung bemitleidet; und in unserer Zeit bewegen sich die Hegelinge zwar des Langen und Breiten in christlich klingenden Formen, aber des Glaubens an die Offenbarung, z. B. an die Unsterblichkeit der Seele sind sie längst baar.

Aber daß diese ungläubige Richtung auch auf die katholische Theologie überhaupt und auf die katholische Dogmatik insbesondere den vielseitigsten Einfluß sowohl zum Bösen, als zum Guten ausüben mußte, war unausbleiblich. Ist doch die Menschheit ein Ganzes, und muß daher, was einen Theil desselben bewegt, auf das Ganze mehr oder minder Einfluß üben. Die Verderblichkeit dieses Einflusses der außerkirchlichen Wissenschaft zeigte sich auf dem Gebiete der katholischen Dogmatik besonders durch das Buch des Febronius (Nicolaus von Hontheim's, Weihbischofs von Trier), welcher den kirchlichen Organismus auflösend und zerstörend angriff; und durch die Bestrebungen der Synode zu Pistoja. Wie sehr alle bessern Elemente des sittlichen Lebens damals vernichtet gewesen sein müssen, das möchte wohl die Thatsache bezeugen, daß Weishaupt, dem Namen nach Katholik, den Illuminatenorden stiften konnte, in welchem er alle in sittlicher Hinsicht verkommenen Menschen aus ganz Deutschland vereinigte. Daß die Enstehung jener saubern Sippschaft zu den Möglichkeiten gehört hat, characterisirt am besten die damalige Zeit.

Aber auch einen vortheilhaften Einfluß übte jene ungläubige Richtung auf die katholische Dogmatik aus. Denn diese war jener Todfeindinn gegenüber gezwungen, theils ihre Grundlage zu sichern, (daher die vielseitigsten Versuche der Apologetik, theils auf geschichtlichem Wege, theils auf philosophischem Wege), theils auch ihren eigenen unermeßlichen Reichthum zu entfalten, um so allen menschlichen Stolz zu beschämen. Die Schätze liegen aufgehäuft von den Zeiten der heiligen Väter an; die Bahnen, welche sie vorgezeichnet haben, dürfen nicht verlassen werden; aber Arbeit und Mühe ist den Feinden der Kirche gegenüber noch genug für uns übrig.

5. Die einzelnen dogmatischen Handbücher, welche nach der Kirchentrennung erschienen sind, möge die Geschichte der theologischen Litteratur namhaft machen. Sie tragen Alle den Einfluß einer der beiden Hauptrichtungen auf dem Gebiete der Theologie seit der Kirchentrennung, jedoch in mannigfachen Schattirungen, an sich. Ueber den verderblichen Einflüssen der Zeit zu stehen und sich selbst von den guten Zeitrichtungen nicht zu Einseitigkeiten hinreißen zu lassen, ist nur den Heiligen gegeben. Leider berücksichtigen manche Handbücher nur zu sehr die grade herrschende Zeitphilosophie, machen ihr Honneurs, als wenn sie die Beherrscherinn der Welt sei, haben aber dafür auch das gerechte Urtheil empfangen, daß sie mit dieser für das wirkliche Leben untergegangen sind, und nur bisweilen noch genannt werden als ein Stück gelehrten Krams, der zur Kathederweisheit mit gehört.

Den Anfänger erlaube ich mir schließlich zu bitten, sich vorerst mit einem einzigen dogmatischen Handbuche zu begnügen. Der größte Theologe aller Zeiten, der heilige Thomas, hat den berühmten Ausspruch gethan: **Timeo unius libri virum.** Und dann halte ich es für ganz einerlei, welches Handbuch der Anfänger gebraucht; indem ich nämlich auf den Inhalt sehe. Denn wenn er im Eifer für die theologische Wissenschaft beharret, wird er sich doch allmälig eine selbstständige Bahn brechen. Freilich kann die eine Form, in welcher der Inhalt der katholischen Dogmatik geboten wird, zweckdienlicher und zeitgemäßer für den Anfänger sein als die andere; und insofern kann das Eine vor dem Andern den Vorzug verdienen.

Erster Theil.

Die Lehre von Gott, insofern Gott an und für sich ist.

Erster Abschnitt.

Die Lehre von dem Wesen Gottes.

Erstes Capitel.

Das Dasein Gottes.

§. 6. Begriff Gottes nach katholischer Lehre.

1. Den Inhalt des ersten Theiles der Dogmatik bildet die Lehre von Gott, insofern Gott an und für sich betrachtet wird, (**de Deo, secundum quod est in se**, nach dem Ausdrucke des h. Thomas im **prooem.** zu **P. I, quaest. 2.**). Wenn wir Gott an und für sich betrachten, so kommt in Erwägung: 1. Was zum Wesen Gottes gehört; 2. Was zum Unterschiede der Personen in Gott gehört. In diese beiden Abschnitte wird daher der erste Theil der katholischen Dogmatik zerfallen müssen. Was den Inhalt des ersten Abschnittes anbetrifft, so kann in demselben, wenigstens so viel wir von vornherein zu übersehen vermögen, im Allgemeinen nur ein Dreifaches zur Sprache kommen: Erstens. Das Dasein Gottes. Zweitens. Die Erkennbarkeit Gottes auch in diesem Leben schon. Drittens. Der Inhalt unsrer Erkenntniß über Gott. Wir müssen nämlich die Lehre von dem Dasein Gottes deßhalb voranstellen, weil sich über einen jeden Gegenstand unsrer Erkenntniß immer zuerst fragt, ob derselbe ein wirklicher, oder nur gedachter, d. h. möglicher sei. Denn das reale und das ideale Sein müssen wir sehr wohl von einander unterscheiden, indem das letztere nur in dem ersteren seinen Grund hat. Steht die Wirklichkeit eines Gegenstandes fest, so fragt sich, ob und in wiefern und durch welche Mittel derselbe für uns erkennbar ist. Und endlich, insofern als wir irgend einen Gegenstand erkennen, benennen wir denselben, d. h. drücken unsere Erkenntnisse über den Gegenstand durch bestimmte Bezeichnungen aus. Daher jene Eintheilung dieses ersten Abschnittes in drei Capitel. Die Abtheilung jedes Capitels in Paragraphen läßt sich jetzt noch nicht überschauen, sondern muß sich nachher ergeben; und dadurch wird sich der Inhalt dieses ersten Abschnittes im Besondern herausstellen. Daß nun aber diese gesammte Lehre über Gott nur eine Entfaltung der kirchlichen Lehre

ist, daß wir nur dem zuhören, was uns die Kirche aus der heiligen Schrift und aus der Tradition verkündigt, braucht nur eben erinnert zu werden, weil es aus der Apologetik zur Genüge hervorgeht. *In dem ersten Capitel kommt die kirchliche Lehre über das Dasein Gottes und der Gegensatz zu derselben im Pantheismus in Betracht.*

2. Alle heiligen Schriften des alten sowohl als des neuen Testaments verkündigen uns das Dasein Gottes. Mit den Worten: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde" beginnt die heilige Schrift und bezeichnet dadurch die einmalige Entstehung des Himmels und der Erde mit Allem, was sie enthalten, d. h. des ganzen Universums. Zugleich wird in dieser Stelle Gott als Schöpfer und Urheber der Welt bezeichnet, folglich diese als von dem Wesen Gottes verschieden dargestellt. Im Grundtexte steht hier zwar das Subject des Satzes אֱלֹהִים im Plural, jedoch das Prädikat בָּרָא im Singular. So wird auch in vielen andern Stellen Gott als Weltschöpfer bezeichnet: Ps. 99, 3: „Wisset, daß der Herr Gott ist. Er hat uns gemacht und nicht wir selbst haben uns gemacht;" — Job 28, 24: „Er überschaut die Enden der Erde und Alles, was unter dem Himmel ist, erblickt er;" — 2. Machab. 7, 23: „Der Schöpfer der Welt, welcher den Menschen schon vor seiner Geburt gebildet und welcher allen Dingen den Ursprung gegeben hat, wird euch in seiner Barmherzigkeit die Seele und das Leben wieder geben." Im neuen Testamente spricht Christus wiederholt von dem Anfange der Welt: Matth. 24, 21; 25, 34: „Besitzet das Reich, welches euch von Anbeginn der Welt bereitet ist;" — Luk. 11, 50: „Damit das Blut aller Propheten, welches seit Anbeginn der Welt von diesem Geschlechte vergossen ist, gefordert werde." Auch bezeichnet Christus im neuen Testamente seinen Vater als den Schöpfer der Welt; z. B. Joh. 17, 5: „Und nun, Vater! verherrliche mich bei dir selbst mit jener Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war." V. 24: „Vater! ich will, daß, wo ich bin, auch die bei mir seien, welche du mir gegeben hast, damit sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast; denn du hast mich geliebt, ehe die Welt gegründet ward." Christus meint hier den Schöpfer des Himmels und der Erde, wie aus allen den Stellen hervorgeht, in welchen er sich als von Gott gesendet bezeichnet, (die wir schon in der Apologetik namhaft machten), und aus bestimmten Aeußerungen, z. B. Joh. 8, 54: „Mein Vater ist es, welcher mich verherrlicht, von welchem ihr saget, daß er euer Gott ist." Endlich lehrt die heilige Schrift das Dasein Gottes in allen denjenigen Stellen, in welchen sie hervorhebt, daß das Gute in den Geschöpfen aus Gott seinen Ursprung genommen hat; z. B. Ps. 93, 9. 10: „Der das Ohr gepflanzet, sollt' er nicht hören? Oder der das Auge gebildet, sollt' er nicht sehen? Der die Völker züchtigt, sollte der nicht strafen? Der Wissenschaft den Menschen gibt?" Aus diesen und ähnlichen Stellen ergibt sich, daß die heilige Schrift, indem sie das Dasein Gottes lehrt, Gott zugleich als den Schöpfer des Himmels und der Erde, d. h. des ganzen Weltalls aus Nichts bezeugt; oder daß die heilige Schrift mit dem Dasein Gottes zugleich auch die Anfangslosigkeit Gottes und den Anfang des Weltalls durch Gott lehrt. Weiter aber indem die heilige Schrift Gott als den Urheber des Weltalls bezeichnet, lehrt sie uns Gott auch als denkenden und selbstbewußten, d. h. als in Persönlichkeit an und für sich und von der Welt gänzlich unabhängig bestehenden, kennen. Somit faßt die heilige Schrift das

Dasein Gottes, die Anfangslosigkeit Gottes, den Anfang des Weltalls durch Gott und die Persönlichkeit Gottes zusammen.

3. Nach diesen und ähnlichen Stellen sind die verschiedenen Bezeichnungen Gottes in der heiligen Schrift zu erklären. Die beiden hauptsächlichsten Bezeichnungen oder Namen Gottes zuerst im alten und darnach im neuen Testamente sind **Deus**, das hebräische אֵל und im Plural אֱלֹהִים, und **Dominus**, das hebräische יְהֹוָה. Eigentlich heißt אֱלֹהִים der Mächtige, indem es von אוּל stark sein abgeleitet ist. Daher bezeichnet es in der heiligen Schrift nicht bloß den wahren Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, sondern es bedeutet überhaupt ein Wesen, von welchem der Mensch sich abhängig glaubt und welches er daher für seinen Gott hält, ohne Rücksicht darauf, ob dieses der wahre Gott ist oder nicht. Deßhalb wird auch der wahre Gott im Munde der Heiden durch אֱלֹהִים bezeichnet. Folglich ist אֱלֹהִים Attribut oder Gattungsname, weil er nicht nur dem wahren Gott, sondern auch den Stellvertretern desselben und den falschen Götzen beigelegt wird. Dagegen bezeichnet יְהֹוָה immer nur den allein wahren Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, den zum Menschen durch seine Offenbarung und Gnade sich herablassenden, und wird immer nur als der Name für dieses bestimmte Subject gebraucht. Die vier Consonanten יהוה haben nicht die ihnen zukommenden Vokale. Denn die Juden, wahrscheinlich erst nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil (536) und in den nächsten zwei oder drei Jahrhunderten vor Christus, wandten, aus einer gewissen pedantischen Frommthuerei, diesen Namen Gottes im Leben nicht an, wagten ihn auch nicht auszusprechen, sondern sprachen dafür אֲדֹנָי (Herr). Dagegen scheinen die Israeliten vor dem babylonischen Exil den Namen vielfach gebraucht zu haben, weil er in den Namen ihrer Könige und anderer Personen häufig vorkommt. Wegen dieser heiligen Scheu setzten die Juden auch die Vokale von אֲדֹנָי unter jene vier Consonanten, und daher rührt die Vokalisation יְהֹוָה. Auch die Uebersetzung dieses Wortes im alten und neuen Testamente durch Κύριος, **Dominus**, schreibt sich daher. Jehovah ist abzuleiten von dem veralteten הָוָה Sein (**Esse**), wofür später הָיָה. Dieser Name ist, nach dem Gebrauche der hebräischen Sprache eine bleibende Eigenschaft durch das Futurum auszudrücken und folglich auch den Namen als Ausdruck eines Bleibenden, z. B. Jakob, Isaak und ähnliche, anzusehen, das Futurum von הָוָה und müßte daher eigentlich so ausgesprochen werden יַהְוֶה: **Jahawäh**, woher bei manchen heidnischen Völkern der Name **Jao** für das göttliche Wesen. Seiner Ableitung und Anwendung nach bezeichnet dieser Name Gott als das Sein schlechthin, d. h. als den durch sich allein seienden, von der Welt gänzlich unabhängigen, diese erschaffenden, oder als das absolute Princip, als das absolute Gut, als die unendliche Vollkommenheit. Einige neuere Theologen, z. B. Haneberg in seiner Geschichte der biblischen Offenbarung, übersetzen יְהֹוָה durchweg der Ewige. Allerdings hat diese Uebersetzung für sich, daß Gott allein die Ewigkeit zukommt, Zeit und Raum nur den Geschöpfen. Aber sie ist tadelnswerth, weil sie eine bloß negative ist; wogegen doch in יְהֹוָה eine unendliche Position, nämlich das unendliche

Sein liegt; und sie ist deßhalb insofern gänzlich verfehlt, als wir, um zu einiger Erkenntniß Gottes zu gelangen, die negativen und positiven Bezeichnungen Gottes mit einander verbinden müssen; z. B. Gott ist die unendliche Weisheit; wie wir nachher sehen werden. Die Uebersetzung des Wortes durch Gott oder Herr ist viel besser. Manche Theologen sind der Meinung, der Name יְהֹוָה sei erst dem Moyses geoffenbart worden. Sie berufen sich dafür auf die berühmte Stelle Exod. 6, 3.: „Ich erschien dem Abraham, Isaak und Jakob als der allmächtige Gott: aber meinen Namen Jehovah habe ich ihnen nicht geoffenbart.“ Indeß daß der Name יְהֹוָה auch schon den Patriarchen, wenigstens dem Abraham bekannt gewesen ist, bezeugt Erstens die Sprache. Denn wäre er erst zur Zeit des Moyses bekannt geworden, so würden die vier Consonanten desselben nicht יהוה sondern יהיה gewesen sein. In den Zeiten des Moyses (ungefähr um 1500 vor Christus) war das alte הָוָה, schon in הָיָה abgeschliffen; ebenso das alte חָוָה, welches Gen. 3, 20 noch in dem Namen der Stammmutter des ganzen Menschengeschlechts חַוָּה vorkommt, in חָיָה; auch bedeutete הוּא in Moyses Zeit nicht mehr is und ea, sondern für ea galt das weichere הִיא und הוּא nur noch für is. Moyses aber, welcher zur Abfassung der Genesis ältere Schriften benutzte, ließ diese Alterthümlichkeiten stehen. Zweitens die Geschichte. Nach Gen. 22, 14 war ein Sprichwort, in welchem der Name Jehovah vorkommt, schon lange vor Moyses im Gebrauche. Nach Exod. 6, 20 und Num. 26, 59 hieß die Mutter des Moyses יוֹכֶבֶד d. h. Jehovah's Ehre. Folglich muß der Name doch schon vor Moyses im Gebrauche gewesen sein. Deßhalb kann jene Stelle Exod. 6, 3 nur so erklärt werden: Den Inhalt und die Bedeutung dieses Namens habe ich den Patriarchen noch nicht so vollständig mitgetheilt, wie ich dieses jetzt thue. Wir kommen hiermit nur auf das allgemeine Gesetz aller göttlichen Offenbarung, daß sie nämlich von ihrem ersten Beginne im Urstande an bis zu ihrer Vollendung in Christo immer voran geschritten ist; — weßhalb auch jede nachfolgende Offenbarung Gottes an die frühere anknüpfen und sich über ihr Verhältniß zu derselben aussprechen mußte. Diese beiden Gottesnamen wendet die heilige Schrift so an, daß sie Elohim für Gott als Namen gebraucht, wenn Gott als der Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, mit einem Worte als der Begründer der Natur bezeichnet werden soll; dagegen bezeichnet Jehovah Gott als den durch seine Gnade zum erschaffenen Geiste sich herablassenden, diesen zu sich erhebenden und durch seine Gnade mit sich verbindenden; oder Gott als den Spender der Gnade in diesem und jenem Leben. Deßhalb wird Gen. Cap. 1 bis Cap. 2, V. 3 der Name Elohim gebraucht, weil hier die Erschaffung aller Dinge durch Gott erzählt wird; aber Cap. 2 von V. 4 an der Name Jehovah, weil der wahre Gott sich dem menschlichen Geschlechte im Urstande, dann seinem auserwählten Volke Israel, zuerst in dessen Stammvätern, dann in seinem Gesetzgeber und Propheten geoffenbart hat. Der Name Jehovah wird im zweiten Capitel der Genesis neben Elohim gesetzt, um anzudeuten, daß der Schöpfer der Welt und der durch seine Gnade zum Menschen sich herablassende Einer und Derselbe ist; oder daß Natur und Gnade nicht die entgegengesetzten Wirksamkeiten zweier verschiedenen Subjecte, sondern nur die niedere und die höhere Wirksamkeit Eines und Desselben Subjectes sind.

4. Die Grundelemente der Lehre über Gott sind im alten und neuen Testamente überall dieselben. Gott ist das absolute Gut, der an und für sich Bestehende, von allen erschaffenen Dingen gänzlich Unabhängige, alle Geschöpfe sind seiner bedürftig. Aber weil die göttliche Offenbarung von ihrem ersten Auftreten im Urstande an bis zu ihrer Vollendung in Christo allmälig vorangeschritten ist, indem sich Gott dem Grundgesetze aller menschlichen Entwickelung, wornach dieselbe nur im allmäligen Fortschritte geschieht, anbequemte: deßhalb gewahren wir zwischen der Lehre über das Dasein Gottes im alten Testamente und zwischen der Lehre über das Dasein Gottes im neuen Testamente bei näherem Betrachte einigen Unterschied. Im alten Testamente wird Gott dargestellt als der ewige, nothwendige, stets sich selbst gleiche, eine, lebendige, im Gegensatze zu den todten Götzen, als der furchtbare und gewaltige, den Israel und alle Völker der Erde anbeten sollen, als der Schöpfer und Beherrscher des ganzen Weltalls. Im neuen Testamente sind alle diese Bestimmungen in die Bezeichnung Gottes zwar auch aufgenommen, werden jedoch mehr vergeistigt und verklärt, so daß in demselben jene Bestandtheile der Erkenntniß über Gott bestimmter hervortreten; und die Geistigkeit, Vollkommenheit und Erhabenheit Gottes viel mehr hervorgehoben wird. Besonders wird Gott als Vater aller Menschen und als die unendliche Liebe dargestellt. Aber darum ist der Gott des alten Testaments kein anderer, als der des neuen Testaments, wie die Gnostiker gewöhnlich behaupteten, und es soll zwischen beiden kein Unterschied aufgestellt werden. Vielmehr betrifft der ganze Unterschied nur die größere oder geringere Vollendung unsrer Erkenntniß über Gott. Während das neue Testament Gott vorzugsweise als den allmächtigen Schöpfer und als den Gerechten auffaßt, faßt das neue Testament ihn zwar auch so auf, hebt aber doch mehr seine Heiligkeit und seine Liebe hervor, indem es uns Gott als den Versöhner des menschlichen Geschlechtes mit sich selbst in Jesu Christo kennen lehrt. Diese Verschiedenheit hat ihren Grund in den verschiedenen Bildungsstufen des menschlichen Geschlechts und kommt zuletzt auf das allgemeine Gesetz aller menschlichen Entwicklung, der natürlichen sowohl als der übernatürlichen, für den Einzelnen nicht nur, sondern auch für das ganze Geschlecht zurück, wornach dieselbe allein im allmäligen Fortschritte statt findet.

5. Wenn man die Stellen des alten und neuen Testaments über das Dasein Gottes überblickt, so ergibt sich auch, daß die Behauptung mancher Gottesgelehrten eine irrthümliche ist, „die heilige Schrift verkündige das Dasein Gottes nur voraussetzungsweise." Diese Behauptung ist aus der Ansicht hervorgegangen, daß wir das Dasein Gottes als des Schöpfers der Welt aus Nichts, d. h. das Dasein Gottes im Sinne der durch die Kirche uns überlieferten Offenbarung allein durch die Kräfte der Vernunft zu beweisen im Stande sind. Zwar ist diese Ansicht nach unserer Ueberzeugung unhaltbar; und haben wir in der Apologetik (§. 14.) bewiesen, daß dem erschaffenen Geiste alle Erkenntniß Gottes nur durch eine ursprüngliche Offenbarung Gottes zugekommen ist. Auch geben wir (wie im Gesagten schon von selbst liegt), den Satz nicht zu: Nachdem das Dasein Gottes als des außerweltlichen und überweltlichen Schöpfers aller Dinge aus Nichts geoffenbart ist, kann der Mensch auch allein durch seine Vernunft schon das Dasein Gottes im angegebenen Sinne beweisen. Daß er dieses nicht kann, zeigt die Unzulänglichkeit aller versuchten Beweise; ferner ist das Dasein Gottes im angegebenen Sinne ein Theil der göttlichen Offenbarung; jeglicher Inhalt des Glaubens aber geht über die Vernunft weit hinaus Die berühmte

Stelle Ps. 52, 1.: „Der Thor spricht in seinem Herzen: Es ist kein Gott“ berücksichtigt die Wirklichkeit, daß Gott sich im Anfange des menschlichen Geschlechts, sich offenbarend, Kräfte einer überirdischen Welt mittheilend, erziehend und bildend zum Menschen herniedergelassen hatte, welche Thatsache ja eben die erste in der Geschichte des ganzen menschlichen Geschlechts bildet, daß diese göttliche Offenbarung erst in der Linie der Sethiden (von Adam und Seth an bis Noe einschließlich), dann in Sem und dessen Nachkommen, in den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob, in dem auserwählten Volke ihre sichtbaren Träger fand, weßhalb derjenige, welcher sich um diese im menschlichen Geschlechte vorhandene göttliche Offenbarung nicht bekümmerte, sondern in Unglauben und sündhaftem Leben sich von derselben abwandte (woraus wohl die Entstehung des Heidenthums zunächst zu erklären sein wird), und so in seinem Herzen sagte: Es ist kein Gott, was er im Leben bekannte, allerdings als Thor, d. h. als leichtsinniger, verkehrter, sündhafter Mensch bezeichnet werden muß. Indessen zugegeben auch, daß gelehrte Männer das Dasein Gottes im Sinne der göttlichen Offenbarung durch die bloßen Kräfte der menschlichen Vernunft zu beweisen im Stande sind, so konnte dennoch von der Kirche vermittelst der von ihr uns gegebenen heiligen Schrift, vermittelst ihrer Schriftsteller und ihrer feierlichen Erklärungen, wie wir sogleich sehen werden, das Dasein Gottes im angegebenen Sinne als Glaubensartikel gelehrt werden, weil ich eine Wahrheit, die ich schon durch meine Vernunft zu erkennen vermeine, doch auch noch auf das Ansehen der unfehlbaren Kirche hin annehmen kann, weil jene philosophischen Beweise für das Dasein Gottes nur für eine verhältnißmäßig geringe Anzahl von Menschen zugänglich sind, wie uns das alle ihre Anhänger zugeben, und weil es immer gut für uns ist, daß wir durch das untrügliche Licht der göttlichen Offenbarung geleitet werden, indem die Erkenntniß, welche wir aus der Lehre der Kirche gewinnen, allem Meinen und Zweifeln ein Ende macht. Also zugegeben auch, daß ich allein schon durch meine Vernunft das Dasein Gottes als des an und für sich bestehenden, außerweltlichen und überweltlichen Schöpfers aller Dinge aus Nichts beweisen könnte: so kann mir dennoch eben diese nämliche Wahrheit von der heiligen Schrift, von den heiligen Vätern und von der unfehlbaren Kirche als Glaubensartikel verkündigt werden. Und das geschieht wirklich. Zwar sagt die heilige Schrift nirgends mit diesen einfachen Worten: „Es gibt einen Gott“; indessen sie verkündigt ihn uns durch seine Werke als den an und für sich bestehenden allmächtigen Schöpfer der Welt. Sie hebt die unendliche Vollkommenheit Gottes auf die mannichfachste Weise hervor. Weßhalb aber die heilige Schrift bei der Verkündigung des Daseins Gottes vom Sichtbaren ausgehe, wird uns im zweiten Capitel, wo über die Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben die Rede sein wird, deutlich werden.

6. Ebendieselbe Lehre über Gott, nur in weiterer Entwicklung verkündigt uns die christliche Tradition. Die Stellen aus den Vätern über die Lehre von Gott finden sich bei Petavius am vollständigsten gesammelt. Wir bemerken hier nur, daß sich alle die hauptsächlichsten Gedanken, aus denen die spätern Beweise für das Dasein Gottes gebildet wurden, schon bei den Kirchenvätern finden. So deutet z. B. schon der h. Irenäus den Gedanken von dem Begriffe Gottes als der unendlichen Güte oder Vollkommenheit an, welchen der h. Anselm in seinem ontologischen Beweise für das Dasein Gottes entwickelte: adv. haeres. II, 1, nro. 2 (edit. Massuet Paris. 1710, S. 117): Quod maius est, id et firmius et magis Dominus: et quod

maius est et firmius est, et magis Dominus, hoc erit Deus. Er widerlegt dadurch die Ansichten der Gnostiker, besonders Marcions, welche mehrere göttliche Wesen, die sich gegenseitig beschränkten, annahmen. Ebenso lehren die Erklärungen der unfehlbaren Kirche über das Dasein Gottes. Alle ihre Glaubensbekenntnisse beginnen mit den Worten: „Ich glaube an Einen Gott, den allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde.“ Folglich wird das Dasein Gottes von den Quellen der Dogmatik mit großem Nachdrucke verkündigt. Daß aber das Dasein Gottes im Sinne der göttlichen Offenbarung auch dann noch, wenn man es allein schon durch die Vernunft zu erkennen glaubt, als Glaubensartikel von der Kirche verkündigt werden könne, haben wir vorher gesehen.

7. Das Dasein Gottes als der einzigen und ersten Ursache aller Dinge, welche daher alles außer ihr Seiende der Kraft nach schon in sich enthielt, und welche durch sich selbst nothwendig ist, so daß es unmöglich ist, daß Gott nicht sein kann, begreifen wir zwar nicht. Aber dieses ist ein Mangel, welcher mit dem Wesen des Geschöpfes von selbst und nothwendig verbunden ist. Ueberhaupt kann ja nie von dem erschaffenen Geiste gesagt werden, daß er einen Gegenstand begreife, worüber nachher noch, sondern Gott allein begreift so wie sich selbst, so auch seine Werke. Der Glaube führt uns zuletzt immer in ein undurchdringliches Dunkel.

§. 7. Wesentliche Merkmale in dem Begriffe Gottes.

1. Die unterscheidenden Merkmale in dem Begriffe Gottes, welchen uns die Offenbarung gibt, sind diese drei: Das Erste: Gott steht zum Weltalle im Verhältnisse des Schöpfers. Oder Gott allein ist ewig, das Weltall zeitlich und räumlich. Diese Auffassung, wornach Gott allein die Ewigkeit, den Geschöpfen Zeit und Raum zukommt, ist die scholastische und echt katholische. Günther in einer Beilage zum 1. Bande seiner Vorschule 2. Aufl. S. 185 flg. mißbilligt dieselbe, und will Zeit und Raum und das Werden so fassen, daß die mit diesen Worten verbundenen Begriffe auch auf Gott übertragen werden können. Die Bestimmung des Zeitbegriffes bezeichnet Günther als ein noch nicht gelöstes Problem. Indessen bei den alten Erklärungen von Zeit und Raum verbleibend betrachten wir sie als mit den erschaffenen Dingen durchaus Eins und Dasselbe; oder Gott ist die Ewigkeit, das Universum ist Zeit und Raum. Oder Zeit und Raum sind die natürlichen und übernatürlichen Grundbedingungen der Selbstbestimmung des erschaffenen Geistes für Gott. Auch die Gnade nämlich fällt nur in die Zeit, und ist selbst, ebenso wie das Licht der ewigen Glorie, etwas Erschaffenes. Gott allein ist der Unerschaffene, der Ewige im vollen Sinne des Wortes; vgl. die Abhandlung über die Ewigkeit Gottes; alles außer Gott Seiende ist endlich oder ist zeitlich und räumlich oder erschaffen. Daß wir nun nicht zu begreifen vermögen, was die Zeit und der Raum seien, kommt daher, weil der erschaffene Geist überhaupt nicht begreifen kann. Wohl messen wir Beide nach bestimmten Maaßen, um Ordnung im menschlichen Leben zu halten, aber darum begreifen wir ihr Wesen noch nicht. Insofern kann man allerdings die Bestimmung des Zeitbegriffes als ein noch nicht gelöstes Problem bezeichnen, ja als ein dem erschaffenen Geiste unlösbares Problem. Sonst aber genügt die alte, in katholischen Schulen gebräuchliche Erklärung der Zeit und des Raumes, welche wir oben gegeben haben, vollkommen. Das Zweite: Gott ist persönlich; und zwar besteht Gott in drei unterschiedenen Personen. Das Dritte: Gott ist nur Einer. Das Erste muß bei der

Lehre von der Erschaffung seine nähere Erörterung finden; das Zweite bei der Lehre von der Trinität; hier deuten wir die Lehre von der Persönlichkeit Gottes bloß an; und das ist deßhalb nothwendig, weil ohne vorhergehende Andeutung der Persönlichkeit Gottes die eigenschaftliche Betrachtung des Wesens Gottes nicht angestellt werden kann, indem wir uns nach unsrer menschlichen Anschauungsweise die Eigenschaft nicht anders als von bestimmten Personen getragen denken können; über das Dritte, die Einheit Gottes, hier für unsern Zweck Folgendes.

2. In dem Begriffe Gottes, wie uns die Lehre der Kirche denselben angibt, liegt der Begriff der Einheit schon nothwendig enthalten; wie auch die heilige Schrift, die Tradition und die Glaubenssymbole der Kirche insgesammt verkündigen, daß Gott nur Einer ist. Denn die Lehre der Kirche verkündigt uns Gott als den von der Welt unabhängigen, diese aus Nichts erschaffenden, über Zeit und Raum erhabenen, in Persönlichkeit bestehenden, mit einem Worte als das absolute Princip. Es kann aber nur ein absolutes Princip geben. Denn gäbe es zwei oder mehrere absolute Principien, so müßten dieselben doch entweder als gar nicht unterschieden, oder aber als unterschieden gedacht werden. Wären sie gar nicht unterschieden, so wären sie auch nicht mehrere, sondern nur Ein absolutes Princip. Denn der Unterschied, welcher bloß durch die verschiedenen Kraftäußerungen Eines und Desselben Princips hervortritt, wie Sabellius den Unterschied der drei göttlichen Personen lehrte, ist kein wirklicher Unterschied. Sie müßten also verschieden sein. Und zwar müßte das Wesen eines jeden absoluten Princips verschieden von dem Wesen des andern sein. Denn wäre in ihnen das Wesen dasselbe und nur die Personen verschieden, wie die Kirche von der Trinität lehrt, so wäre ebenfalls nur ein Einziges absolutes Princip. Sollten aber die absoluten Principien ihrem Wesen nach verschieden sein, so wäre durch diese Verschiedenheit des Wesens selbst in jedem einzelnen der absoluten Principe zum mindesten eine Unvollkommenheit und Beschränktheit gesetzt, indem jedes Einzelne das nicht wäre, was das andere wäre, und dort nicht sein könnte, wo das andere sein würde; — oder sie wären ihrem Wesen nach einander sogar entgegengesetzt als ein gutes und böses Princip und würden sich gegenseitig aufheben. So folgt die Einheit Gottes aus dem Begriffe Gottes, daß er die unendliche Fülle des Seins oder alles Guten ist, von selbst. Diese Einheit Gottes, welche nach dem Gesagten mit dem Sein Gottes durchaus dasselbe ist, nennen neuere Theologen gewöhnlich **unitas physica**. Nimmt man nun noch den Gedanken hinzu, daß der angegebene Begriff Gottes außer dem wahren Gotte Niemanden zukommen kann, so nennen das neuere Theologen die numerische Einheit (**unitas numerica**) Gottes. Der h. Thomas handelt über die Einheit Gottes **P. I, quaest. 11.** Die angegebene Unterscheidung zwischen physischer und numerischer Einheit in Gott findet sich in ihm noch gar nicht, wie sie ja auch eine Unterscheidung bloß im Denken ist, indem die numerische Einheit aus der physischen als sich von selbst verstehende Sache folgt; ja er scheint sie ausdrücklich zu mißbilligen, mit den Worten **art. 3, ad 2.: Unum, secundum quod est principium numeri, non praedicatur de Deo, sed solum de his, quae habent esse in materia.** Der h. Thomas hat vorher bewiesen, daß das **unum**, welches mit **ens**, **bonum**, **verum** gleichgesetzt wird, von Gott ausgesagt werde. Im folgenden Capitel §. 16, und im dritten Capitel §. 20. Nro. 5 und §. 25. werden wir darauf zurückkommen. Auch haben Alle, sobald nur der Begriff des absoluten Princips, oder des Allgemei-

nen oder des Unendlichen aufgefaßt war, durch das Licht der natürlichen Vernunft selbst geleitet, nur Ein absolutes Princip angenommen. Dieses fand sogar in den polytheistischen und pantheistischen Systemen statt, wenngleich die Erkenntniß von der Einheit Gottes im Heidenthume sehr getrübt war. Ja der Pantheismus sieht es als sein höchstes Verdienst an, die Einheit Gottes mit einem solchen Nachdrucke hervorzuheben, daß er sogar das Weltall in das Wesen Gottes mitaufnimmt.

3. Diese allgemeinen Sätze über das Verhältniß Gottes zur Welt, über die Persönlichkeit und Einheit Gottes mußten wir hier deßhalb geben, damit der Begriff, welchen uns die Kirche über Gott gibt, seinem gesammten Inhalte nach, wie er in der göttlichen Offenbarung enthalten ist, von uns erkannt werde. Die volle Erkenntniß des christlichen Gottesbegriffes wird jedoch erst durch die Lehre von der Trinität ermöglicht.

§. 8. Gegensatz zwischen dem christlichen Begriffe von Gott und zwischen dem pantheistischen Begriffe von Gott.

1. Der Begriff Gottes, welchen uns die Offenbarung gibt, und welchen wir nach seinen Hauptmomenten vorgelegt haben, wird durch den Gegensatz zum pantheistischen Begriffe von Gott für unsere Erkenntniß deutlicher werden; und deßhalb wollen wir dem katholischen Begriffe von Gott den pantheistischen gegenüberstellen. Pantheismus und Heidenthum ist durchaus dasselbe; denn Beides ist Vergötterung der Natur; und darum auch der Ursprung des Heidenthums und der Ursprung des Pantheismus durchaus derselbe. Den Ursprung des Heidenthums leiteten wir oben (§. 6. Nro. 5.) in einer kurzen Andeutung daraus ab, daß sich verschiedene Völker mit den Trägern der göttlichen Offenbarung nicht in Verbindung erhielten. Denn nur durch sichtbare Träger der Mittheilungen Gottes an das menschliche Geschlecht kann die wahre Religion im menschlichen Geschlechte erhalten werden, weil der Mensch ein sinnlich-geistiges Wesen ist, und nur durch die Verbindung mit diesen sichtbaren Trägern und Inhabern der göttlichen Offenbarung kann der Einzelne und das einzelne Volk sich den Besitz der wahren Religion sichern. Da nun aber der menschliche Geist von Natur aus zur Vereinigung mit Gott durch die übernatürliche Liebe befähigt ist, was man gewöhnlich durch den Satz ausdrückt, die Idee Gottes sei dem Menschen anerschaffen, so mußte sich das religiöse Bedürfniß, als es vom wahren Wege abgelenkt war, sofort auf dem falschen Bahn brechen; und mußte um so mächtiger nach Befriedigung für das Erkennen und Wollen, d. h. für die Ersättigung der geistigen Fassungskraft haschen, je mehr es sich aus der von Gott selbst gesetzten Richtung ihn zu suchen, verirrte. So bildete sich das Heidenthum oder der Pantheismus. Die pantheistische Weltanschauung, wie sie sich von den orientalischen Systemen in Indien an, dann im Gnosticismus, weiter im Mittelalter gebildet hat, ist durch Spinoza und Hegel zu ihrer höchsten Vollendung gebracht worden, welche sie bis jetzt hat. Deßhalb entnehmen wir aus den Schriften Hegel's die Darstellung des pantheistischen Gottesbegriffes.

2. Hegel sagt in seiner Philosophie immer: „Das Absolute", „das Unendliche"; ebenso auch Spinoza, welcher (nach Hegels Citation Logik Bd. 1. S. 286, 2. Aufl. Berlin 1841) das Unendliche einer Reihe das Unendliche der Imagination nennt, das Unendliche hingegen in Beziehung auf sich selbst, das Unendliche des Denkens oder infinitum actu. Indessen die vorgelegte Lehre unsrer Kirche fordert, daß wir sagen: „Der Unendliche", „der Absolute"; infinitus, welches nicht verwechselt werden darf mit inde-

finitus. Denn nach der Lehre der Kirche ist Gott der Unendliche, der Schrankenlose, der Zeit und Raum Erfüllende, der über alle Zeit und Raum Hinausgehende. Wohl gebraucht auch der heil. Thomas mitunter für Gott den Ausdruck infinitum formale, aber er thut dieses nur, um zu sagen, daß Gott allein die Unendlichkeit zukommt, oder daß Gott allein die Unendlichkeit ist. Ist aber Gott der Unendliche, dann muß auch nach dieser Lehre der Kirche die Schöpfung eine bestimmte Grenze haben, und man darf das Weltall nicht mit den Pantheisten als die in Raum und Zeit unendliche Schöpfung der Allkraft bezeichnen wollen. Denn sie ist erschaffen, und etwas wirklich Unendliches kann Gott nicht erschaffen. Das ganze Weltall muß also seine bestimmten Grenzen haben, nämlich so, daß die Bahn, welche irgend ein Weltkörper durchläuft, von einem gewissen Punkte, z. B. von der Sonne aus betrachtet die entfernteste unter allen Planetenbahnen ist; — nicht aber als bestände eine Grenze, innerhalb welcher das Weltall eingeschlossen wäre. Ueberhaupt soll nur die Endlichkeit des Weltalls und die Unendlichkeit Gottes ausgesagt werden. Daß dieses so sein muß, sehen wir durch die Vernunft leicht ein, aber niemals können wir die Endlichkeit der Welt in unsere Vorstellung aufnehmen, geschweige die Unendlichkeit Gottes. Die Grenzen der Schöpfung wird wohl kein Mensch, wenigstens in diesem Leben zu entdecken im Stande sein. Denn das Werk Gottes wäre ein kleines, wofern der winzige Mensch bis an die Grenzen desselben vorzudringen vermöchte. Nach dieser Grenze oder außerhalb dieser Grenze ist der unendliche Gott, ebenso wie er innerhalb der ganzen Schöpfung ist, so daß sich Gott und das Weltall, so weit dessen Grenzen reichen, coexistiren. Also die Wahrheit des katholischen Glaubens erfordert zu sagen: Der Unendliche, der Absolute, der Ewige. Freilich kann auch in einem gewissen Sinn gesagt werden: Ein Unendliches, ein Absolutes, ein Ewiges. Denn Gott, die absolute Wahrheit und die absolute Schönheit, konnte sein Werk nur als ein geordnetes und darum nach bestimmten Gesetzen eingerichtetes erschaffen, weil jeder Wirkende nur nach der Aehnlichkeit mit sich selbst wirken kann. (Omne agens agit sibi simile). Insbesondere mußte die materielle Schöpfung nach gewissen Gesetzen geordnet werden, weil Gott wollte, daß der menschliche Geist sich derselben als der Grundlage zur Entwicklung seines Daseins bediente. Diese Gesetze sind ebenso ewig, als der Entschluß Gottes die Welt zu erschaffen. Wenn man will, so kann man diesen Entschluß und diese Gesetze, überhaupt alle Gedanken Gottes, welche sich auf die Schöpfung beziehen, oder, um es mit einem Worte zu sagen, die Ideen, mit dem Namen: Das Unendliche, das Ewige, das Absolute bezeichnen; und kann insofern ein Unendliches, Ewiges, Absolutes gelten lassen. Aber nun fragt sich wieder: Sind die Ideen etwas von Außen zur Wesenheit Gottes Hinzukommendes, wie der erschaffene Geist Erkenntnisse von Außen in sich aufnimmt, oder etwas ihm Immanentes? Weil Gott das absolute Princip ist (vergl. §. 6. und 7.), deßhalb kann auch in Gott keine Zusammensetzung sein; oder: Alles, was Gott hat, das ist er; worüber nachher bei der Einfachheit Gottes. Deßhalb kann Gott auch nicht von Außen her erst zur Erkenntniß gelangen, sondern er muß durch sich selbst der Erkennende und die Erkenntniß selbst sein. Deßhalb müssen die Ideen die Wahrheit Gottes selbst sein, oder vielleicht deutlicher: Die Ideen sind ebensoviele Grade, in welchen eine Theilnahme an der Wesenheit Gottes oder eine Aehnlichkeit mit der Wesenheit Gottes im göttlichen Erkennen bestehen, und, wenn es Gott so gefiele, nach Außen gesetzt werden kann. Denn in-

dem Gott seine Wesenheit erkennt, d. h. indem Gott sich selbst begreift, erkennt er zugleich Alles, was er bewirken kann. Die Idee des Nicht-Ich in Beziehung auf Gott, oder die Idee des Weltalls ist daher nicht etwas von Außen zu Gott Hinzugekommenes, sondern ein in ihm Bestehendes und Bleibendes, oder die Wesenheit Gottes selbst, insofern Gott sich und Alles, was er machen kann, erkennt. Für alle Geschöpfe ist daher die Wesenheit Gottes das erste Urbild; vergl. den h. Thomas **P. I, quaest. 15, art. 1, ad 3: Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud, quam Dei essentia.** Daher bleibt es immer sehr mißlich und gewagt zu sagen: Das Absolute, das Unendliche, das Ewige. Indessen diese Beziehungsweise hatte einen ethischen Nebenzweck; wie überhaupt alle Verirrung in der Erkenntniß durch Verirrung im Willen bewirkt ist. Denn sobald gesagt wird: Das Unendliche, das Absolute, das Ewige ist der persönliche Gott und der ernste Weltrichter beseitigt.

3. Die vorgehende Bemerkung möge über die sämmtlichen Hegelschen Schriften gemacht sein; von den einzelnen Stellen über seine Gotteslehre heben wir folgende aus. Hegel schreibt Logik Bd. 2. S. 176: „Gott in seinem unmittelbaren Begriffe ist nicht Geist; der Geist ist nicht das Unmittelbare, der Vermittlung Entgegengesetzte, sondern vielmehr das seine Unmittelbarkeit ewig setzende und ewig aus ihr in sich zurückkehrende Wesen. Unmittelbar ist daher Gott nur die Natur. Oder die Natur ist nur der innere, nicht als Geist wirkliche und damit nicht der wahrhafte Gott. — Oder Gott ist im Denken, als erstem Denken, nur das reine Sein, oder auch das Wesen, das abstracte Absolute; nicht aber Gott als absoluter Geist, als welcher allein die wahrhafte Natur Gottes ist." Unter: „Gott in seinem unmittelbaren Begriffe" und „das Unmittelbare" versteht Hegel das sichtbare Weltall, die Natur, wie er selbst sagt, welche nach seiner Darstellung der Geist oder, in der Sprache der Hegelianer, die Idee, ewig setzt und aus welcher der Geist durch das Selbstbewußtsein ewig in sich zurückkehrt. Die Natur ist ihm daher die ewige Selbstproduction Gottes, „das Andere Gottes." Deutlicher spricht Hegel dieses in folgenden Stellen aus Encyklopädie Bd. 2. S. 21: „Man stellt sich zwar vor, Gott wäre ein Subject, eine Wirklichkeit für sich, fern von der Welt; aber solche abstracte Unendlichkeit, solche Allgemeinheit, die außerhalb des Besondern wäre, wäre selbst nur die eine Seite, somit selbst ein Besonderes, Endliches. Es ist die Bewußtlosigkeit des Verstandes, grade die Bestimmung aufzuheben, die er setzt, und also das Gegentheil von dem zu thun, was er will. Das Besondere sollte vom Allgemeinen getrennt sein, grade ist aber das Besondere dadurch im Allgemeinen gesetzt, und somit nur die Einheit des Allgemeinen und Besondern vorhanden. Gott hat zweierlei Offenbarungen, als Natur und als Geist; beide Gestaltungen Gottes sind Tempel desselben, die er erfüllt und in denen er gegenwärtig ist. Gott als ein Abstractum ist nicht der wahrhafte Gott, sondern nur als der lebendige Proceß sein Anderes, die Welt zu setzen, welches in göttlicher Form gefaßt, sein Sohn ist; und erst in der Einheit mit seinem Andern, im Geist, ist Gott Subject." Man möchte Hegel zunächst fragen, wo denn die kirchliche Lehre, oder die heilige Schrift, oder die Väter jemals behaupten, „daß Gott ein Subject, fern von der Welt sei?" Sagt doch die heilige Schrift wieder und wieder, Gott erfülle Himmel und Erde, die ganze Schöpfung fasse ihn nicht, Gott sei allgegenwärtig. Wenn wir nach der Lehre der göttlichen Offenbarung behaupten, daß das Weltall

durch den Willen Gottes vom Nichtsein zum Sein übergegangen und daß es von dem Wesen und Leben Gottes wesentlich verschieden ist, lehren wir darum, „daß Gott ein Subject, fern von der Welt sei?" Hegel hat sich also hier eine Chimäre in den Kopf gesetzt, um gegen diese anzukämpfen. Dann rückt er allmälig mit seiner pantheistischen Weltanschauung immer klarer und nackter heraus. Zuerst lehrt er, „das Endliche ist nicht vom Unendlichen, das Besondere nicht vom Allgemeinen getrennt." Allerdings der Begriff Mensch, Löwe, Pferd, überhaupt jeder Begriff tritt für uns nur durch die Individuen, von denen er getragen ist, in die Erscheinung und in unsere Erkenntniß, und somit ist in allen Individuen ein Besonderes, das Materielle, und ein Allgemeines, der Begriff oder die Form vereinigt, welwelches Allgemeine nicht aufhört, wenn das Individuum zerfällt, sondern ewig und unendlich, über Zeit und Raum erhaben ist. Aber diese Formen der Dinge sind noch nicht Dasselbe mit den göttlichen Ideen. Vielmehr diese göttlichen Ideen sind in Wahrheit das Unendliche und Ewige, nämlich die Wesenheit Gottes selbst. Hegel dagegen und die Pantheisten setzen voraus: Die Formen der Dinge sind allein das Unendliche, das Absolute, die Idee. Und genauer betrachtet, sind die Formen der Dinge allerdings der Möglichkeit nach unendlich, d. h. sie können auf eine ganz unbeschränkte Zahl von Individuen angewendet werden, der Wirklichkeit nach aber sind sie nicht unendlich, weil sie immer nur an einzelnen, nicht an unendlich vielen Individuen zur Erscheinung kommen. Endlich lehrt der Glaube, daß ein Unendlicher in Wirklichkeit ist, daß die Formen der Dinge nur die schwachen Abstufungen oder Reflexe seiner Ideen oder Gedanken sind, nach denen er das Weltall erschaffen hat. Und dieser Glaube stützt sich auf Thatsachen in der Geschichte, d. h. im Selbstbewußtsein des menschlichen Geschlechts, und bevor der Pantheismus diese Thatsachen beseitigt hat; — denn ein bloßes Ignoriren derselben kann vor der Macht ihrer Consequenzen auf die Dauer nicht nutzen; — hilft es ihm nichts, wenn er auch tausend und tausendmal sein unbewiesenes und unbeweisbares Dogma, von welchem er ausgeht, frischweg versichert, es gebe nur ein Unendliches, die Form der Dinge, und dieses Unendliche komme an und in dem Endlichen zur Erscheinung. Diesen Gedanken, daß das Unendliche und das Endliche ihrem Wesen nach zusammengehören und folglich das Weltall zum Wesen und Leben Gottes mit gehört, läßt Hegel in dem Nachfolgenden jener Stelle sehr bestimmt hervortreten, (denn sonst ist er zurückhaltender). Indem er die Welt als das Andere Gottes bezeichnet, „welches Gott als lebendiger Proceß setze", d. h., nach andern Stellen Hegels, ewig aus sich gebäre und ewig wieder in sich selbst zurücknehme, läßt Hegel seinen Pantheismus klar und frei hervortreten, und beweist sich dadurch als den entschiedensten Feind der kirchlichen Lehre über Gott. Denn diese behauptet, daß Gott außerweltlich, persönlich, sich selbst unendlich genügend ist; und daß das Weltall rein zufällig ist, insofern Gott dasselbe auch nicht hätte erschaffen können. Dagegen nach Hegels Lehre gehört die Welt mit zum Wesen Gottes selbst, indem Gott, d. h. das Absolute, nach Hegelschem Ausdrucke, sie als sein Anderes gesetzt hat und in alle Ewigkeit setzt. Ferner lehrt die Kirche, daß Gott in drei unterschiedenen Personen besteht, deren jeder die Persönlichkeit und Gottheit zukommt. Dagegen nach Hegel ist die Welt der Sohn Gottes. Hegel nämlich unterscheidet das Allgemeine oder die Idee, den dunkeln Abgrund, welcher das Weltall aus sich entläßt oder sein Anderes, die Welt, aus sich setzt, — das Weltall selbst, — und das Denken, oder den Geist, dessen Abbild die religiöse Ge-

meinde und der Staat sind. So hat auch der Pantheismus eine gewisse Trinität, das blasphemische Gegenstück des Satans gegen die Wahrheit. Erst im Geiste soll Gott sich seiner selbst bewußt werden. Diese Grundgedanken seiner Gotteslehre und Weltanschauung führt Hegel im ganzen zweiten Bande seiner Encyklopädie durch, und faßt dann am Ende das Ergebniß seiner Lehre so zusammen (S. 698): „Uebersehen wir kurz das Feld, das wir durchmessen haben, so war die Idee zuerst in der Schwere frei zu einem Leibe entlassen, dessen Glieder die freien Himmelskörper sind; dann bildete sich die Aeußerlichkeit zu Eigenschaften und Qualitäten herein, die einer individuellen Einheit angehörend, im chemischen Proceß eine immanente und physicalische Bewegung hatten; in der Lebendigkeit endlich ist die Schwere zu Gliedern entlassen, in denen die subjective Einheit bleibt. Der Zweck dieser Vorlesungen ist, ein Bild der Natur zu geben, um diesen Proteus zu bezwingen: in dieser Aeußerlichkeit nur den Spiegel unser selbst zu finden, in der Natur einen freien Reflex des Geistes zu sehen: Gott zu erkennen, nicht in der Betrachtung des Geistes, sondern in diesem seinem unmittelbaren Dasein." Hier erwähnt Hegel wiederum die drei Glieder seiner Trinität: 1. Die Idee, das Allgemeine, das Absolute; 2. die Natur oder das Weltall, welches der Hegelsche Gott in seinem unmittelbaren Dasein ist; 3. den Geist. Stellen, die so deutlich und bestimmt den Pantheismus verkündigen, finden sich wenige in Hegels sämmtlichen Werken. Er hätte sich mit aller Welt zu sehr verfeindet, wenn er immer so klar und offen hätte sprechen wollen. Hat man aber nach Durchlesung seiner Werke, oder auch der hauptsächlichsten, namentlich der Encyklopädie (drei Bände), der Logik (drei Bände) und der Phänomenologie des Geistes, die Principien der Hegelschen Gotteslehre und Weltanschauung erfaßt, dann tritt sie einem auf jeder Seite seiner Schriften wieder entgegen, dann sieht man den Pantheismus als eine furchtbare Macht der Welt dastehen, und das pantheistische System in sich eben so vollendet und abgeschlossen, als das System der kirchlichen Lehre, dann wird man auch der Ansicht beipflichten, welche ich in der Apologetik aussprach, für den denkenden Menschen bleibe nichts übrig, als Katholik oder Pantheist zu werden. Zuletzt werden sich ohne Zweifel nur mehr der Katholicismus und der krasseste Pantheismus gegenüberstehen.

Ziemlich deutlich ist auch die folgende Stelle (Encyklopädie Bd. 3. S. 21): „Die christliche Theologie faßt Gott, d. h. die Wahrheit, als Geist auf, und betrachtet diesen nicht als ein Ruhendes, in leerer Allgemeinheit Verbleibendes, sondern als ein Solches, das nothwendig in den Proceß des Sich-von-sich-selbst-unterscheidens, des Setzens seines Andern eingeht, und erst durch dieß Andere und durch die erhaltende Aufhebung — nicht durch Verlassung — desselben zu sich selber kommt. Die Theologie drückt, in der Weise der Vorstellung, diesen Proceß bekanntlich so aus, daß Gott der Vater, dies einfach Allgemeine, Insichseiende, seine Einsamkeit aufhebend, die Natur, das Sichselbstäußerliche, Außersichseiende erschafft, einen Sohn, sein anderes Ich, erzeugt, in diesem Andern aber, kraft seiner unendlichen Liebe, sich selbst anschaut, darin sein Ebenbild erkennt, und in demselben zur Einheit mit sich zurückkehrt, welche nicht mehr abstracte, unmittelbare, sondern concrete, durch den Unterschied vermittelte Einheit der vom Vater und Sohn ausgehende, in der christlichen Gemeine zu seiner vollkommenen Wirklichkeit und Wahrheit gelangende heilige Geist ist, als welcher Gott erkannt werden muß, wenn er in seiner absoluten Wahrheit, — wenn er als an-und-für-sich-seiende wirkliche Idee, — und nicht, — entweder nur in

der Form des bloßen Begriffes, des abstracten Insichseins, — oder in der ebenso unwahren Form einer mit der Allgemeinheit seines Begriffes nicht übereinstimmenden einzelnen Wirklichkeit, — sondern in der vollen Uebereinstimmung seines Begriffes und seiner Wirklichkeit erfaßt werden soll." Diese Stelle thut für die richtige Auffassung der Hegelschen Gotteslehre sehr gute Dienste. Während die katholische Kirche die Zeugung des Sohnes und die Erschaffung der Welt als zwei wesentlich verschiedene Thätigkeiten Gottes auffaßt, deren jene eine Thätigkeit Gottes nach Innen ist, d. h. zum Wesen und Leben Gottes selbst gehört, diese eine Thätigkeit Gottes nach Außen ist, d. h. an dem Wesen und Leben Gottes durchaus keinen Antheil hat: erklärt Hegel beide Thätigkeiten Gottes für Eine Einzige und ebendieselbe Thätigkeit: Gott erzeugt den Sohn oder erschafft die Welt, und läßt Gott erst durch das Weltall überhaupt und durch die christliche Gemeine insbesondere zu seiner Vollendung kommen, so daß das Weltall zum Wesen und Leben Gottes gehört und Gott erst in der christlichen Gemeine, also im menschlichen Geist zum Bewußtsein kommt. Schon Abälard sagte: Spiritum sanctum esse animam mundi; ebensowie Hegel. Was nun der h. Bernard gegen Abälard äußerte: Os talia effutiens non est rationibus refutandum, sed fustibus tundendum est, das könnte man füglich auch gegen Hegel sagen. — Die hauptsächlichsten Gedanken, welche im Systeme des Pantheismus hervortreten, möchten, in möglichst kurzen und einfachen Ausdruck gebracht, etwa diese sein, (in welchen allen aber nur das willkürlich angenommene Grunddogma der Pantheisten hervortritt: Es gibt kein anderes Sein, als das Denken, oder als das ideale Sein). Jedes Ding ist nur durch seinen Begriff oder durch seine Form. Was die Materie an sich ist, wissen wir nicht. Sicher ist, daß sie nirgends an sich besteht und daß sie nur durch die Formen zum Sein oder zur Erscheinung kommt. Dies nennt der Pantheismus das Umschlagen der Idee in ihr Anderssein. Und weil die Materie nur durch die Form zur Erscheinung kommt, so wird nach dem Pantheismus aus der Form selbst die Materie geboren. Der Begriff Mensch kann alle andern Begriffe in sich aufnehmen, und darum wird Gott sich im Menschen seiner selbst bewußt. Da jedes Ding nur durch seinen Begriff ist, so ist kein andres Sein als das Denken; und das Denken ist das Wesen Gottes selbst. Die Idee gebiert ewig aus sich das Weltall als seine Leiblichkeit oder sein Anderes und schlägt so in ihr Gegentheil um. Sie aber, die Idee ist allein.

4. Aus den angegebenen Grundgedanken des Hegelschen Systems erklärt sich: Erstens, Warum die Hegelianer das Sein als eine schlechte Bestimmung des Wesens Gottes ansehen. Denn nach Hegel ist Gott „im ersten Denken", d. h. in nicht philosophischer Betrachtung, das Sein, oder auch das Wesen, das abstracte Absolute; Gott der Vater, der sich durch sein Anderes, die Welt, seinen Sohn, erst im Geiste wieder seiner selbst bewußt wird. Bei der Bestimmung des Wesens Gottes (§. 20.) werden wir darauf zurückkommen. Vielmehr besteht nach Hegel das Wesen Gottes im Denken; denn erst durch die Selbstentwicklung Gottes in der Welt und im Geiste wird Gott vollendet, nach Hegels Lehre, wie die angeführten Stellen beweisen; folglich muß Hegel das Wesen Gottes ins Denken setzen. Das Denken aber betrachtet Hegel als das wahrhafte Sein, und insofern sind ihm

Denken und Sein identisch. Daher der Grundsatz seiner Rechtsphilosophie (S. 17): „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig." Da sich nun Gott nach Hegel erst im menschlichen Geiste seiner selbst bewußt wird, so kann der Mensch auch nur die Gedanken Gottes denken. Daher schreibt Hegel in den philosophischen Abhandlungen Bd. 1. S. 68: „Der wahre Charakter des Denkens ist Unendlichkeit." Zweitens aus der Gotteslehre Hegels erklärt sich die Bitterkeit dieses Mannes gegen die katholische Kirche; denn diese ist von jedem pantheistischen Elemente durchaus frei; und insbesondere gegen die katholische Lehre von der Eucharistie; weil dem Pantheismus nichts mehr widerstreitet, als die wirkliche Gegenwart des persönlichen Gottmenschen. Eine schlagende Stelle ist z. B. hierfür Encyklopädie Bd. 3. S. 430: „Es kann aber das Verhältniß der Unfreiheit, der Form nach, statt finden, obgleich der an- sich- seiende Inhalt der Religion der absolute Geist ist. Dieser große Unterschied, um das Bestimmtere anzuführen, findet sich innerhalb der christlichen Religion selbst, in welcher nicht das Naturelement den Inhalt des Gottes ausmacht; noch auch ein solches in den Gehalt desselben als Moment eintritt, sondern Gott, der im Geiste und in der Wahrheit gewußt wird, der Inhalt ist. Und doch wird in der katholischen Religion dieser Geist dem selbstbewußten Geiste starr gegenüber gestellt. Zunächst wird in der Hostie Gott als äußeres Ding der religiösen Anbetung präsentirt, wogegen in der lutherischen Kirche die Hostie, als solche erst, — und nur allein im Genusse, d. i. in der Vernichtung der Aeußerlichkeit derselben, und im Glauben, d. i. in dem zugleich freien, seiner selbst gewissen Geiste consecrirt und zum gegenwärtigen Gott erhoben wird. Aus jenem ersten und höchsten Verhältniß der Aeußerlichkeit fließen alle die andern äußerlichen, damit unfreien, ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse; namentlich ein Laienstand, der das Wissen der göttlichen Wahrheit, wie die Direktion des Willens und Gewissens von außenher, d. i. von einem andern Stande empfängt, welcher selbst zum Besitze jenes Wissens nicht auf geistige Weise allein gelangt, sondern wesentlich dafür einer äußerlichen Consecration bedarf. Weiteres ist, die, — theils für sich nur die Lippen bewegende, — theis darin geistlose Weise des Betens, daß das Subject auf die directe Richtung zu Gott Verzicht leistet, und Andere um das Beten bittet; — die Richtung der Andacht an wunderthätige Bilder, ja selbst an Knochen, und die Erwartung von Wundern durch sie; — überhaupt die Gerechtigkeit durch äußerliche Werke, ein Verdienst, das durch die Handlungen soll erworben, ja sogar auf Andere übergetragen werden können, u. s. f. — Alles dieses bindet den Geist unter ein Außer- sich- sein, wodurch sein Begriff im Innersten verkannt und verkehrt wird, und Recht und Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Gewissen, Zurechnungsfähigkeit und Pflicht in ihrer Wurzel verdorben sind." Daß Hegel in diese gewöhnlichen und bis zum Ueberdrusse wiederholten und widerlegten Declamationen gegen die katholische Kirche mit vollem Munde einstimmt, liegt darin begründet, weil seine Lehre: Gott werde erst im menschlichen Geiste sich seiner bewußt, und die Lehre der katholischen Kirche über Gott sich wie Wasser und Feuer einander gegenüberstehen und sich auf Tod und Leben bekämpfen. Der Pantheismus und das positive Christenthum werden mit einander in ewiger Feindschaft stehen. Drittens nach seiner Gotteslehre und Weltanschauung erklärt Hegel die wahre Bildung (Rechtsphilosophie S. 247) so: „Die Bildung ist in ihrer absoluten Bestimmung die Befreiung und die Arbeit der höheren Befreiung, nämlich der absolute Durchgangspunkt zu der, nicht mehr

unmittelbaren, natürlichen, sondern geistigen, ebenso zur Gestalt der Allgemeinheit erhobenen, unendlich subjectiven Substantialität der Sittlichkeit." D. h. wahre Bildung ist das Einsgewordensein mit dem Unendlichen in subjectiver Beziehung. Hiermit ist zu vergleichen Philosophische Abhandlungen Bd. 1. S. 102: „Wenn dem religiösen Menschen alles endliche Objective zugleich unter einer Gestalt der Ewigkeit sich darbietet, und sein Thun gleichfalls eine solche Gestalt ausdrückt: so ist diese Gestalt der Ewigkeit dabei etwas Subjectives; es ist die sittliche einzelne Schönheit, die sich darstellt." Diese wahre Bildung kann aber nur erworben werden durch Anschließung an die Gesellschaft und Leben in der Gesellschaft. Die höchste aller Gesellschaften und der Ausdruck des göttlichen Willens selbst ist ihm der Staat. Viertens. Hiernach kann Hegel das Böse nur erklären als die Absonderung des einzelnen Menschengeistes zunächst von einem gesellschaftlichen Wirken, also von bestimmten Kreisen der menschlichen Gesellschaft, denen er durch Geburt, Beruf, Stellung und Verhältnisse im Leben angehörte, und dann von der allgemeinen Idee überhaupt. Darum schreibt Hegel Philosophische Abhandlungen S. 106: „Die Verdammung ist das ewige Verbundensein mit der subjectiven That, das Alleinsein mit seinem eigenen sich selbst Angehörigen und die unsterbliche Betrachtung dieses Eigenthums." Und dennoch muß Hegel nach seinem Systeme Gott als den Urheber des Bösen auffassen. Dagegen nach der Lehre der katholischen Kirche ist das Böse die Widersetzlichkeit und Empörung des erschaffenen Geistes gegen Gott und fällt allein jenem anheim. (Vergl. die Lehre vom Bösen im zweiten Theile der Dogmatik §. 75). Folglich muß nach dem Hegelschen Systeme das Böse eigentlich in dem Endlichen bestehen; wie dieses auch Möhler in seinen Neuen Untersuchungen gegen Baur nachgewiesen hat; und folgerichtig muß nach diesem Systeme die Welt und alles Endliche, ebenso wie nach der Lehre der alten Gnostiker, als das Böse betrachtet werden. Weiterhin aber muß nach diesem Systeme das Böse sogar mit zum Wesen Gottes gehören und gleich ewig mit Gott sein, weil ja nach Hegel das Unendliche nur durch das Endliche zur Erscheinung kommen soll. Fünftens nach der Hegelschen Gotteslehre und Weltanschauung kann eine Unsterblichkeit des einzelnen Menschen nicht mehr gedenkbar sein, sondern nur insofern ist der Mensch unsterblich, als er an der weitern Ausbildung der Idee gearbeitet hat, und in der Geschichte fortlebt. Im Systeme des Pantheismus liegt diese Consequenz mit unabweisbarer Nothwendigkeit; ist ja doch der menschliche Geist nach Hegel nur ein Accidens des allgemeinen Weltgeistes; wie wir im zweiten Theile dieses Werkes bei der Lehre vom Menschen sehen werden; aber nirgends hat Hegel, so viel ich mir nach Jahre langem Studium seiner Schriften erinnern kann, diese Consequenz ausgesprochen: vielmehr beobachtet er hier, wie überall, eine kluge Zurückhaltung; wie die Ungläubigen und Ketzer fast immer gethan haben. Einige Pantheisten werden vor dieser Consequenz aus ihrer Gotteslehre etwas stutzig; z. B. Burdach in seinem durch tüchtige wissenschaftliche Forschung ausgezeichneten Werke: „Der Mensch; Stuttgart 1837" meint: „Die Fortdauer nach dem Tode sei allerdings möglich; aber wir hätten keine Erfahrung davon;" — ebenso naiv, wie er über die Persönlichkeit Gottes sich ausläßt: „Wir dächten uns Gott persönlich und beteten zu ihm"; — während er sonst entschiedener Pantheist ist; andere Pantheisten wollen es wenigstens nicht öffentlich gesagt haben, daß nach ihrem Systeme die Unsterblichkeit der Seele fallen muß, und bezeichnen diese Aussage „als ein Schwätzen aus der Schule:" und allerdings dürfte es aus

manchen Gründen gerathen sein, solche Lehren geheim zu halten; man könnte etwa sonst nicht ans Brod kommen und nicht in den heiligen Ehestand treten! Wieder andere Pantheisten geben diese Consequenz, daß es keine Unsterblichkeit der Seele gebe, unbedenklich und unumwunden zu; und das heißt wenigstens ehrlich und offen gehandelt; denn die Consequenz des Gedankens ist eine eiserne und absolut nothwendige; wer sich daher ängstlich scheut alle Folgerungen seiner Principien zuzugeben, wird der Wahrheit niemals ins Angesicht schauen können. Pantheisirende Dichter finden daher ihre höchste Wonne darin, nach ihrem Tode als Rose etwa fortzublühen und fortzuduften: vergl. Eichendorff's Roman des 18. Jahrh. am Ende. Sechstens. Für den formellen Ausdruck seines Gottes erklärt Hegel die absolute Nothwendigkeit; z. B. Logik Bd. 2. S. 208: „Die absolute Nothwendigkeit ist die Reflexion oder Form des Absoluten; Einheit des Seins und Wesens, einfache Unmittelbarkeit, welche absolute Negativität ist.“ Mit den Worten: „welche absolute Negativität ist“, will Hegel sagen: „Von keinem sichtbaren, begreifbaren Gegenstande kann gesagt werden, derselbe sei Gott.“ Dieses drückt er Logik Bd. 2. S. 179 so aus: „Die einfache gediegene Identiät des Absoluten ist unbestimmt, oder in ihr hat sich vielmehr alle Bestimmtheit des Wesens und der Existenz, oder des Seins überhaupt, als der Reflexion aufgelöst. Insofern fällt das Bestimmen dessen, was das Absolute sei, negativ aus, und das Absolute erscheint nur als die Negation aller Prädikate und als das Leere. Aber indem es eben so sehr als die Position aller Prädikate ausgesprochen werden muß: erscheint es als der formellste Widerspruch. Insofern jenes Negiren und dieses Setzen der äußern Reflexion angehört: so ist es eine formelle unsystematische Dialektik, die mit leichter Mühe die mancherlei Bestimmungen hieher und dorther aufgreift, und mit ebenso leichter Mühe einerseits ihre Endlichkeit und bloße Relativität aufzeigt, als anderseits, indem es ihr als die Totalität vorschwebt, auch das Inwohnen aller Bestimmungen von ihm ausspricht, — ohne diese Positionen und jene Negationen zu einer wahrhaften Einheit erheben zu können.“ Aus dieser Hegelschen Lehre über die Nothwendigkeit Gottes begreift sich wiederum sein Grundsatz: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ Das Denken ist ihm zufolge allein wirklich; und darum schreibt er Philosph. Abhandlungen S. 8: „Das vernünftige Thun und der höchste Genuß sind Eins im höchsten Dasein.“ Siebentens. Aus der pantheistischen Gotteslehre und Weltanschauung folgt nothwendig die Lehre von der Omnipotenz des Staates, wornach dieser Selbstzweck ist; ebenso wie das heidnische Rom und das Heidenthum überhaupt den Staat auffaßte. Deßhalb möchte schwer zu begreifen sein, wie Leo in seiner Universalgeschichte (Bd. 6) Hegeln das Verdienst zuschreiben kann, „den Staat vom Standpunkte des Rechts aus begründet und die Fahne des Aufruhrs niedergerissen zu haben.“ Die Fahne des Aufruhrs wird doch wohl nur niedergerissen werden, wenn man der weltlichen Obrigkeit um Gotteswillen gehorcht. Welche Folgerungen sich in Beziehung auf das Verhältniß zwischen Staat und Kirche aus der Lehre ergeben, daß der Staat Selbstzweck sei, leuchtet ein. Aus dieser Ansicht haben wir alle Verfolgungen der wahren Religion auf der ganzen Welt herzuleiten. Während nach den Principien der katholischen Kirche sowohl die Kirche in ihrer Sphäre als auch der Staat in seiner Sphäre selbstständig wirken und Beide selbstständig neben einander bestehen sollen, in wechselseitiger Freundschaft und gegenseitiger Anerkennung, und während durch diese Principien auch die Rechte jedes Einzel-

nen gewahrt und geschirmt sind: soll nach der Lehre des Pantheismus der Staat die allein gebietende Macht auf der Welt sein, so daß über ihm nichts Höheres besteht; — denn ein Leben nach dem Tode nimmt ja der Pantheismus nicht an; — und sollen diesem Moloch, von dem eigentlich Niemand sagen kann, wo er ist und was er ist, alle Rechte der Einzelnen auf Eigenthum, Gesundheit, Leben, Ehre zum Opfer gebracht werden; nach dem Grundsatze Robespierre's: „Die Kinder gehören nicht den Eltern, sondern dem Staate.“ Dies ist im wahren und eigentlichen Sinne der Absolutismus, welcher von einer geistigen Macht, die über ihm gebietet, und von einem ewigen Leben nichts wissen will, und so dem Evangelium Christi widerspricht.

5. Schon aus diesen wenigen Stellen ersieht man, daß das Hegelsche System, durch welches dem Pantheismus bis jetzt noch die höchste Vollendung gegeben ist, in der Lehre von Gott seinen Mittelpunkt hat, und daß es nach allen Seiten hin genau und fest abgeschlossen ist. Aber die Dogmatik, zu welcher sich Jemand bekennt, sei sie welche immer, bestimmt auch seine Moral, indem Principien sich selbst treiben; und darum sehen wir in diesem furchtbaren Meere des Hegelschen Systems alle Elemente des sittlichen Lebens gänzlich untergehen. Denn wenn der Phantheist von Religion und Sittlichkeit spricht, und das thun muß, um sich nicht mit aller Welt zu überwerfen, so ist das doch im Grunde nur eine Inconsequenz und eine sehr arge Selbsttäuschung, indem dann der Mensch ja nur sich selbst anbeten und sich zu sich selbst erheben könnte. Sollte nicht aus dem Einflusse, welchen Hegels Lehre auf die ganze Welt ausgeübt hat, das geistige und leibliche Verderben so vieler Staaten herzuleiten sind? Nämlich daß man von einem Gehorsam um Gottes willen und aus Pflicht des Gewissens gegen die Staatsobrigkeit nichts wissen will? Der Unterschied zwischen der kirchlichen Lehre von Gott und zwischen der partheistischen ist demnach ein solcher, daß Beide sich gradezu entgegenstehen, sich als unversöhnliche Feinde auf Leben und Tod bekämpfen und daß dieser Unterschied niemals ausgeglichen werden kann.

§. 9. Alleinige Erkennbarkeit des Daseins Gottes im Sinne der göttlichen Offenbarung durch diese.

1. Aber ist nun die kirchliche Lehre von dem Dasein Gottes eine Lehre der göttlichen Offenbarung, oder ist sie eine bloße Vernunfterkenntniß, welche durch die Offenbarung nur bestätigt und vervollständigt worden ist, oder welche doch der Mensch, nachdem er sie einmal durch die Offenbarung empfangen hat, leicht auch durch vernünftige Gründe sich beweisen kann? Die große Schwierigkeit auf diese Fragen zu antworten, wird jetzt um so mehr einleuchten, nachdem wir gesehen haben, daß die Lehre der Pantheisten, welche doch vermöge ihrer Vernunft die höchste Wissenschaft gewonnen zu haben glauben, über Gott von der Lehre der göttlichen Offenbarung über Gott wesentlich verschieden ist. Wenigstens das beweist dieser Unterschied, daß die Idee Gottes als des außerweltlichen und überweltlichen Schöpfers aller Dinge aus Nichts dem menschlichen Geiste nicht angeboren oder anerschaffen sein kann; denn dann wäre der Pantheismus unmöglich; und doch besteht er wirklich; wenngleich der erschaffene Geist von Natur aus zur Vereinigung mit Gott durch Glaube und Liebe befähigt ist, nachdem Gott sich zu ihm herniedergelassen und ihn zu sich erhoben hat. Eben in dieser Befähigung Gott zu erkennen, und durch die übernatürliche Liebe mit ihm vereinigt werden zu können, besteht das Geist-Sein, und durch diese Befähigung hat der Mensch und der Engel seine höchste Würde und unterscheidet er sich wesent-

lich von den unvernünftigen Geschöpfen. Uebrigens gehören die vorliegenden Fragen in die Apologetik und dort haben wir sie auch zu behandeln gesucht. *) Deßhalb bemerken wir hier nur Folgendes darüber. Gott in dem angegebenen Sinne, in welchem uns die göttliche Offenbarung ihn kennen lehrt, als seinem Wesen nach von dem Weltall gänzlich verschiedener und als Schöpfer der Welt aus Nichts kann durch die Kräfte der natürlichen Vernunft nicht erkannt und als daseiend bewiesen werden. Vielmehr muß sich Gott, um in diesem Sinne erkannt zu werden, durch Offenbarung und Wunder kundgeben. Das Dasein Gottes als des persönlichen, von der Welt verschiedenen kann allein durch die Selbstoffenbarung Gottes im menschlichen Geschlechte bewiesen werden. Jedoch die Erkenntniß Gottes in einem gewissen allgemeinen Sinn, nämlich als desjenigen Wesens, welches dem Menschen seine Erfüllung oder Ergänzung gibt, kann von der menschlichen Natur nicht getrennt werden. Denn der Mensch kann die Ueberzeugung, daß er ein relatives Wesen ist, oder daß er bestimmt und beherrscht werden muß, nicht von sich abweisen. Diese *eine* Seite, die Relativität ist in dem Menschen ebenso natürlich und wesentlich, als die *andere* Seite, die freie Selbstbestimmung. Aber die Erkenntniß Gottes in diesem allgemeinen Sinne wird immer mehr oder weniger eine pantheistische sein. Gott wird in derselben nicht als der in Persönlichkeit für sich bestehende Weltschöpfer aufgefaßt, sondern er wird mit der Welt confundirt. Die unermeßliche Verschiedenheit dieser pantheistischen Erkenntniß über Gott von der durch die Lehre der Kirche über Gott gewonnenen Erkenntniß haben wir vorher kurz dargelegt. Ebenso vermag der Mensch nicht nach bereits durch die Offenbarung erlangter Erkenntniß Gottes diese auch durch die Vernunft zu finden. Denn die göttliche Offenbarung ist eine über die Kräfte der menschlichen Vernunft hinausgehende Quelle unsrer Erkenntniß; und deßhalb wird die Vernunft die Lehren der Offenbarung niemals durch ihre eignen Kräfte begründen können. Für das Weitere über diese Fragen muß auf die Apologetik verwiesen werden.

2. Diese allgemeine Antwort, daß die Erkenntniß Gottes im Sinne der Offenbarung durch die Vernunft nicht erlangt werden kann, finden wir in der Geschichte des menschlichen Geschlechts bestätigt. Der Geschichte des menschlichen Geschlechts zufolge, wie sie uns in den heiligen Schriften vorliegt, war die erste Thatsache im menschlichen Geschlechte die Selbstoffenbarung Gottes an dasselbe. Durch die Erschaffung des Menschen nach seinem Bilde und durch die Selbstoffenbarung, womit die Ertheilung himmlischer Kräfte verbunden war, begründet Gott die Religion im menschlichen Geschlechte. Ein bloßes Betrachten und Anstaunen der Schöpfung von Seite des Menschen und dessen natürliche Anlage hätten zu deren Begründung nicht genügt; denn sonst hätte Gott sich nicht noch dazu dem Menschen übernatürlich geoffenbart, indem alle seine Werke weise geordnet sind. Weiter belehrt uns die heilige Schrift, daß von dem ersten Menschen an bis auf Christus, den Gottmenschen hin eine ununterbrochene Reihenfolge von Inhabern der göttlichen Offenbarungen bestand; nämlich von Adam bis Noe die Linie der Sethiden, welche deßhalb die Vorsehung ein so hohes Alter erreichen ließ, — was uns die heilige Schrift von den Kainiden nicht berichtet; —

*) Siehe meinen Grundriß der Katholischen Apologetik §. 14; und in diesem Buche §. 13. Nro. 2, wo ich auch noch die Erklärung des heil. Thomas und des heil. Augustin über Röm. 1, 20 angegeben habe.

dann die Semiden, und unter ihnen besonders Abraham und seine auserwählte Nachkommenschaft. Diese Inhaber der göttlichen Offenbarungen verbreiteten Licht und Wahrheit über den Erdkreis. So lehrt die vorchristliche Geschichte. Christus aber stiftete eine Kirche und setzte sie ein zur Lehrerinn und Erzieherinn des menschlichen Geschlechts bis zum Ende der Zeit. Diejenigen, welche sich mit den Trägern dieser göttlichen Offenbarungen nicht in lebendiger Verbindung erhielten, sondern sich von ihnen trennten, versanken in das Verderben, welches der Apostel Röm. 1. so grauenvoll beschreibt. Und aus dieser Trennung eines großen Theiles der vorchristlichen Menschheit von den Trägern und Inhabern der göttlichen Offenbarung entstand und entsteht noch fortwährend das Heidenthum, wie wir früher andeuteten; ebenso wie aus der Trennung von der Kirche Gottes zunächst das Schisma und die Häresie entstehen. So ist das Zeugniß der Geschichte. Und hätte die heilige Schrift auch kein göttliches Ansehen für uns, wer möchte ohne sie die Geschichte des menschlichen Geschlechts schreiben wollen? Wer also möchte der Thatsache, daß die Erkenntniß Gottes durch die Selbstoffenbarung Gottes im menschlichen Geschlechte begründet ist und erhalten wird, widersprechen wollen?

3. Aber wenn man auch festhalten will, daß der Mensch allein durch seine eigene Kraft das Dasein Gottes im Sinne der göttlichen Offenbarung zu erkennen im Stande war und noch im Stande ist: so muß man doch zugeben, daß für den größten Theil der Menschen das Dasein Gottes im Sinne der Offenbarung als Glaubensartikel verkündigt werden mußte. Denn nur wenige Menschen sind der philosophischen Beweise fähig; noch wenigere haben Zeit und Muße zu denselben, und bei sehr wenigen Menschen haben sie das erforderliche Ansehen. Als Glaubensartikel könnte und müßte demnach die Lehre vom Dasein Gottes immer noch angesehen werden, selbst wenn Jemand dasselbe allein durch seine Vernunft zu beweisen vermeint. Man müßte auch dann noch zugeben, daß die Lehre vom Dasein Gottes wenigstens für die Gesammtheit des menschlichen Geschlechts mit Sicherheit nur durch die göttliche Offenbarung erkennbar ist.

§. 10. Füglichkeit der Behandlung der kirchlichen Lehre über das Dasein Gottes nur an dieser Stelle.

1. Jetzt kann auch die Antwort auf die Frage gegeben werden, ob die vorher entwickelte Kirchenlehre über Gott an dieser Stelle abgehandelt werden muß oder nicht? Wer die Ansicht festhält, daß Gott im Sinne der göttlichen Offenbarung durch die bloße Vernunft nicht erkannt und als daseiend bewiesen werden kann, sondern daß er nur deßhalb oder insofern von der menschlichen Vernunft erkannt werden kann, als uns die Geschichte bezeugt, daß er sich dem menschlichen Geschlechte geoffenbart hat, der muß auch annehmen und zugeben, daß die Lehre vom Dasein Gottes ein dogma revelatum ist und daß sie deßhalb hier in der Dogmatik mit allem Fug und Rechte behandelt wird. Wer aber annimmt, daß Gott in dem Sinne, in welchem uns ihn die christliche Theologie verkündigt, auch schon durch das Licht der bloßen Vernunft erkannt werden könne, der muß dennoch die Lehre vom Dasein Gottes an dieser Stelle in der Dogmatik behandeln. Denn zugegeben auch, daß die Lehre vom Dasein Gottes im angegebenen Sinne durch die bloße Vernunft bewiesen werden könne, so ist doch die Lehre vom Dasein Gottes zugleich ein Glaubensartikel, weil uns das Dasein Gottes von allen Quellen der Dogmatik mit großer Bestimmtheit verkündigt wird, und ist die Lehre vom Dasein Gottes der Grund aller unsrer weitern Er-

kenntniß über ihn und über seine Wirksamkeit für uns; und muß deßhalb die Lehre vom Dasein Gottes an dieser Stelle in der Dogmatik behandelt werden.

2. Wenn Jemand auch annehmen will, daß wir das Dasein Gottes im Sinne der göttlichen Offenbarung, d. h. als des an und für sich bestehenden Wesens und als des Schöpfers der Welt aus Nichts durch die Kräfte der bloßen Vernunft beweisen können, und folglich diese Wahrheit bloß um der Gründe seiner Vernunft willen annimmt: so kann nichts destoweniger die Erkenntniß Gottes in diesem Sinne, in welchem Jemand Gott allein durch seine Vernunft erkannt zu haben vermeint, auch noch ein Gegenstand des Glaubens sein, indem er die durch die eigene Vernunft von Gott gewonnene und darum noch bloß natürliche Erkenntniß nun um der Auctorität des sich offenbarenden Gottes selbst willen annimmt. So bliebe zwar der Inhalt dieser Erkenntniß einer und derselbe, aber ihre Quelle wäre eine verschiedene: im ersten Falle eine bloß natürliche, im zweiten eine übernatürliche, nämlich die von der unfehlbaren Kirche verkündigte göttliche Offenbarung, welche allein Gegenstand des Glaubens für uns ist. So lehrten die alten Theologen, daß das Dasein Gottes auch Gegenstand des Glaubens für uns sei, wenngleich sie dasselbe auch vorher schon dnrch Vernunftgründe bewiesen zu haben vermeinten. Ebenso lehrt die Kirche, indem sie alle ihre Glaubensbekenntnisse mit der Lehre vom Dasein Gottes anfängt.

3. Aber die sogenannten Gottesbeweise durch das Licht der bloßen Vernunft gehören gar nicht hieher; wie z. B. Klee, Perrone und andere Dogmatiker sie an dieser Stelle der Dogmatik zu behandeln pflegen. Denn hier haben wir es nicht mit Vernunfterkenntnissen, sondern mit dem Inhalte der göttlichen Offenbarung zu thun. Wollte Jemand die Gottesbeweise hier in der Dogmatik behandeln, so könnte das höchstens nur aus dem Grunde geschehen, um zu untersuchen, ob das, was wenigstens für die meisten Menschen Glaubenswahrheit ist, auch Vernunftwahrheit ist; wie man auch wohl die Frage behandelt, ob die Trinität Glaubenswahrheit oder Vernunftwahrheit ist. Jedoch Beweismomente für das Dasein Gottes können diese Gottesbeweise hier nicht mehr abgeben, weil wir hier unsere Erkenntnisse nicht mehr aus der Vernunft, sondern aus der Lehre der Kirche schöpfen.

4. Die Frage endlich: Ob Gott ein ideales oder reales Sein habe? d. h. ob Gott bloß in unsrer Vorstellung oder auch in der Wirklichkeit bestehe *), kann Keiner mehr stellen, welcher von diesen beiden Richtungen er

---

*) Man merke sich für diese Begriffe die Ausdrucksweise des h. Thomas P. I, quaest. 2, art. 1, ad. 2: Esse in rerum natura oder esse in re (reales Sein) und esse in apprehensione intellectus (ideales Sein). Daraus, daß man dieses Beides nicht auseinander hält und unterscheidet, entsteht das Täuschende im ontologischen Beweise für das Dasein Gottes; wie wir in der Apologetik, wo allein die sogenannten Vernunftbeweise für das Dasein Gottes zur Sprache kommen können, gesehen haben. Man bringt in dieses Beweisverfahren immer den Gedanken hinein, daß dem Gedanken des Vollkommenen auch das Sein nicht abgehen darf, weil ihm sonst eine Vollkommenheit fehle; selbst wenn man den Beweis unter dieser Form vorbringt: Eine Sache ist entweder 1. unmöglich; oder 2. rein möglich; oder 3. wirklich. Nun ist aber das vollkommenste Wesen nicht unmöglich. Und wäre es rein möglich und nicht wirklich, so fehlte ihm eine Vollkommenheit. Also ist es wirklich. — Man nimmt an, was bewiesen werden sollte, daß dem Gedanken des absolut Vollkommenen, was doch nur ein ideales Sein ist, eine Wirklichkeit entsprechen müsse; und man betrachtet das wirkliche Sein als bloße Vollkommenheit, da es doch die Grundbedingung aller Vollkommenheiten ist. Aus dem onto-

auch angehören mag. Denn das Dasein Gottes im Sinne der göttlichen Offenbarung ist entweder durch die Vernunft bewiesen und durch die Lehre der Kirche als Glaubensartikel angenommen, oder es ist nicht durch die Vernunft erkannt, sondern nur als Glaubensartikel angenommen. Folglich würde jene Frage: Ob Gott nur ein ideales oder auch ein reales Sein habe, in jedem Falle unsinnig sein.

Zweites Capitel.

Die Erkennbarkeit Gottes.

§. 11. Erkennbarkeit Gottes für uns in diesem Leben.

1. In welchem Sinne uns die Kirche das Dasein Gottes lehrt, haben wir im vorigen Capitel gesehen. Die Kirche verkündigt uns Gott als den von der Welt unabhängig und für sich in Persönlichkeit bestehenden, oder als den Ewigen, der das Weltall aus dem Nichtsein zum Sein hervorgebracht hat. Aber vermögen wir in diesem Leben Gott zu erkennen und folglich unsere Erkenntnisse über Gott in bestimmten Bezeichnungen auszudrücken, d. h. Gott zu benennen; -- und wie vermögen wir Gott zu erkennen? Wir sagten: In diesem Leben; denn in jenem Leben werden wir nach der Lehre unsrer Kirche Gott von Angesicht zu Angesicht schauen. Die Erkenntniß Gottes in diesem Leben scheint deßhalb schwierig, weil Gott durchaus übersinnlich und der unendliche ist. Und wirklich hat es im achtzehnten Jahrhunderte nicht an Philosophen gefehlt, welche Gott bloß an sich, aber nicht für unsere Erkenntniß bestehen ließen, und welche ihn durch absolute Immanenz, oder in Beziehung auf das menschliche Erkenntnißvermögen, Transscendenz jeglicher Wechselbeziehung mit uns entrückten und für unsere Erkenntniß so gut als gar nicht vorhanden erklärten. Es ist dies dieselbe Gesinnung, welche Job 22, 14 dargestellt wird: „Gott achtet auf unsere Angelegenheiten nicht; er durchwandelt den Umkreis des Himmels.“ Das Wort des Apostels Apostg. 17, 28.: „Gott ist nicht fern von einem Jeden aus uns, sondern in ihm leben wir, bewegen wir uns und in ihm sind wir“, hatten Jene gar sehr vergessen. Daß wir Gott auch schon in diesem Leben wirklich zu erkennen vermögen, beweist Erstens die Thatsache der göttlichen Offenbarung selbst. Sie ist dem menschlichen Geschlechte von dessen Anfange an gegeben, in Christo zu ihrer Vollendung gekommen und wird uns noch fortwährend durch die unfehlbare Kirche verkündigt. Wenn Gott, so lange wir in diesem leiblichen Leben wandeln, von uns nicht erkannt werden könnte, warum hat er sich uns denn geoffenbart und warum verkündigt er uns noch fortwährend seinen Willen? Freilich ist Gott der Unerschaffene, der Ewige, der Unendliche: dagegen der Mensch der erschaffene, der zeitliche, der endliche. Das Verhältniß nach der Wesensgleichheit findet daher zwischen Gott und

logischen Beweise, unter welcher Form auch immer derselbe auftritt, folgt allerdings, daß es ein ideales Sein gibt. Wenn ich hierbei stehen bleibend und meine Vernunft vor den Thatsachen in der Geschichte des menschlichen Geschlechts, durch die Gott sich ihm offenbarte, verschließend sage: Es gibt kein anderes Sein, als das ideale, so folgt aus dem ontologischen Beweise wohl der pantheistische Gott, aber niemals der Gott, welchen die Offenbarung lehrt.

dem erschaffenen Geiste nicht statt. Aber Gott hat die vernünftige Creatur nach seinem Ebenbilde erschaffen und ist daher diese insbesondere, so wie die ganze Schöpfung überhaupt ein Spiegel der göttlichen Herrlichkeit. Dieses göttliche Ebenbild im erschaffenen Geiste besteht darin, daß Gott ihm durch die Vernunft die Fähigkeit gegeben hat, ihn nach vorausgegangener Offenbarung zu erkennen; so wie durch den freien Willen das Vermögen sich für Gott oder gegen Gott nach eigener Bestimmung entscheiden zu können; und eben dieses göttliche Bild ist die höchste Würde des erschaffenen Geistes. Diese natürliche Anlage des Menschen zur übernatürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes hat Gott durch seine Offenbarung entfaltet. Oder der erschaffene Geist ist von Gott selbst zur Erkenntniß Gottes erhoben worden. Den Ausdruck für die dem Menschen mitzutheilende Erkenntniß Gottes hat Gott für den Menschen aus den sichtbaren Dingen, wie es für den Menschen gemäß war, entnommen. Denn in diesem Leben ist eine Erkenntniß ohne sinnliche Anschauungen für den Menschen nicht möglich, weil die ganze natürliche und übernatürliche Entwicklung der menschlichen Seele durch den menschlichen Körper bedingt ist. Der h. Thomas drückt sich über das Gesagte **P. I, quaest. 86, art. 2, ad 1** so aus: „**Infinitum formale, quod est Deus, est secundum se notum: ignotum autem quoad nos propter defectum intellectus nostri, qui secundum statum praesentis vitae habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda. Et ideo in praesenti Deum cognoscere non possumus, nisi per materiales effectus. In futuro autem tolletur defectus intellectus nostri per gloriam: et tunc ipsum Deum in sua essentia videre poterimus: tamen absque comprehensione.** Weil uns Gott die Erkenntniß seiner selbst durch Bilder und Anschauungen aus der sinnlich-wahrnehmbaren Welt mittheilen wollte, deßhalb sehen wir in den heiligen Schriften und in den Vätern theils die mannichfachsten Wege versucht werden, um uns einigermaaßen zur Erkenntniß der Größe und Erhabenheit Gottes zu führen, namentlich eine öftere Hinweisung auf die sichtbare Schöpfung als den Spiegel der unsichtbaren göttlichen Herrlichkeit, theils öftere Aufforderungen, in die von Gott gegebene Offenbarung tiefer einzudringen. Also die Thatsachen der göttlichen Offenbarung, auf denen die Kirche und unser Glaube beruht, lehren, daß wir Gott auch schon in diesem Leben zu erkennen im Stande sind. Wer demnach die Erkennbarkeit Gottes in Abrede stellt, der muß zuvor die Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung geläugnet haben; wie das denn folgerichtig auch Jene thaten, welche die Erkennbarkeit Gottes läugneten. Die übernatürliche Offenbarung Gottes, d. h. die geschichtliche Thatsache, daß Gott sich selbst offenbarend und mittheilend zum Menschen sich herniedergelassen hat, läugneten sie nicht nur, sondern hielten sie sogar für unmöglich.

2. Daß wir Gott auch in diesem leiblichen Leben schon zu erkennen vermögen, bezeugt uns **Zweitens** auch das Grundverhältniß, welches nach der Lehre unsrer Kirche zwischen Gott und dem erschaffenen Geiste besteht und der durch dieses Grundverhältniß bedingte Endzweck des gesammten Lebens und Daseins des erschaffenen Geistes. Gott ist der Absolute, der Nothwendige, der Unendliche; der erschaffene Geist der relative, bedingte, endliche. Dieser soll daher seinen Schöpfer zum Mittelpunkte seines Lebens und Strebens machen, und durch die glückselige Gemeinschaft auf ewig mit ihm verbunden werden. So soll der erschaffene Geist durch Gott sein Verlangen nach Glückseligkeit befriedigen und die Erfüllung seiner geistigen Fassungs-

kraft finden; denn anders kann er dieselbe nicht finden, weil es nichts Gutes gibt, das Gott nicht wäre, und das nicht auch allein durch Gott zu erreichen wäre. Und will derselbe das nicht, so bleibt ihm nichts anderes übrig, als sich um sich selbst als seinen Mittelpunkt zu bewegen und der ewigen Leere anheim zu fallen. Aber wie kann er sich für Gott entscheiden, wenn er ihn nicht soll zu erkennen vermögen? Ist er doch durch Gottes Güte berufen, Gott mit übernatürlicher Liebe zu lieben, mit ihm auf ewig durch die glückselige Anschauung vereinigt zu werden und dadurch selig zu sein. Diesen Endzweck seines Daseins könnte er nie erreichen, wofern er Gott nicht zu erkennen vermöchte. Indeß aus diesem Grundverhältnisse zwischen Gott und seinen vernünftigen Geschöpfen ergibt sich auch, daß Gott von diesen nur insofern erkannt werden kann, als er sich zu ihnen herniederlassen und sich ihnen offenbaren will. Theils nämlich fordert dies das Verhältniß zwischen Gott dem Unendlichen und dem erschaffenen Geiste als dem endlichen. Denn so groß auch die Würde der vernünftigen Geschöpfe ist, daß sie Gott erkennen können, so sind sie doch nur durch Gott vom Nichtsein zum Sein übergegangen und folglich vor Gott ein bloßes Nichts. Theils fordert dies auch die Würde Gottes als des allein durch sich bestehenden und darum allseitig unabhängigen. Denn wenn Gott ohne und gegen seinen Willen erkannt werden könnte, so würde Gott aufhören, der allseitig unabhängige und das absolute Princip zu sein. Denn weil Gott allein der unendliche Inhalt alles Guten ist, deßhalb kann die Vereinigung mit ihm, selbst wenn sie auch erst in der übernatürlichen Erkenntniß Gottes besteht, nur durch ihn bewirkt werden. Demnach kann auch kein vernünftiges Geschöpf irgend eine Handlung setzen, durch welche dasselbe zur Erkenntniß Gottes ohne dessen Willen oder gar gegen dessen Willen geführt würde. Denn dann würde Gott aufhören, der von allen erschaffenen Dingen durchaus unabhängige, sich selbst unendlich genügende zu sein; welche gänzliche und allseitige Unabhängigkeit darin begründet liegt, daß Gott das absolute Princip und darum das absolute Gut ist, und welche immer einen wesentlichen Theil in der kirchlichen Lehre von Gott ausmacht. Diejenige göttliche Hülfe, durch welche uns Gott zur Erkenntniß seiner selbst erhebt, nennen wir im Allgemeinen Gnade, nämlich die Gnade der Erleuchtung (**gratia illuminationis**), zum Unterschiede von der Gnade, welche uns mit Gott in Verbindung setzt und unsern Willen zur Haltung seiner Gebote und andern guten Werken kräftigt (**gratia inspirationis**).

3. Daß Gott von dem Menschen auch schon in diesem Leben erkannt werden kann, nachdem er sich selbst offenbarend zu ihm hernieder gelassen hat, folgt Drittens auch daraus, daß Gott das absolute Princip, und darum das absolute Sein, und deßhalb die absolute Wahrheit selbst ist. Aber je mehr Sein oder Wahrheit an einem Gegenstande ist, desto mehr ist derselbe auch erkennbar. Daher ist Gott, als das Sein, die Wahrheit, der Geist schlechthin, unendlich erkennbar in sich und für sich als den absolut Erkennenden, aber für die vernünftige Creatur nach ihren Erkenntnißkräften und nach seiner Selbstoffenbarung und Herablassung relativ erkennbar. Dieses hebt der h. Thomas in dem ersten Theile der vorher zu einem anderen Zwecke angeführten Stelle gut hervor **P. I, quaest. 86, art. 2, ad 1.: Infinitum formale, quod est Deus, est secundum se notum: ignotum autem quoad nos propter defectum intellectus nostri, qui secundum statum praesentis vitae habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda.** Alle Wahrheit und alles Gute ist nur von

Gott und ist Gott selbst im absoluten Sinne. Vermöchte daher der erschaffene Geist in diesem Leben Gott überhaupt nicht zu erkennen, so müßte er auf alles Erkennen verzichten, indem dieses immer die Wahrheit beabsichtigt. Oder Gott ist das absolute Sein und darum die absolute Wahrheit und deßhalb bliebe der Mensch, wofern er Gott nicht zu erkennen vermöchte, außer aller Wahrheit und daher außer allem Leben. Denn der menschliche Geist hat doch dann die Wahrheit noch nicht erkannt, wenn er auch weiß, wie irgend ein Gegenstand gegenwärtig an sich ist, weil derselbe von seiner ursprünglichen Bestimmung, die doch sein eigentliches Sein ausmacht, darum wohl gar sehr abgewichen sein kann, weßhalb sein gegenwärtiges Sein ein falsches sein würde. Die ursprünglichen Bestimmungen aller Dinge sind die göttlichen Gedanken über dieselben; und darum müssen wir allgemein sagen, daß der menschliche Geist, wofern er Gott nicht zu erkennen vermöchte, außer aller Wahrheit und darum außer allem Leben bliebe.

4. Nach allem Gesagten kann Gott auch schon in diesem Leben von uns erkannt werden, so weit er sie uns offenbaren will und soweit wir mit seiner Gnade mitwirken wollen. Aber diese Erkenntniß Gottes ist sowohl in der Entwicklung der ganzen Menschheit, als in der Entwicklung jedes einzelnen Menschen eine allmälig fortschreitende. Im alten Bunde offenbarte Gott sich vorzugsweise als den Gesetzgeber; im neuen Bunde dagegen erkennen wir Gott vorzugsweise als den Spender der Gnade. Dies drückt die heilige Schrift kurz und treffend Joh. 1, 17 aus: „Das Gesetz wurde durch Moyses gegeben; Gnade und Wahrheit aber ist durch Christum geworden"; eben so Hebr. 12, 18—24; wo der Apostel den Unterschied zwischen der Offenbarung Gottes im alten und neuen Bunde sehr deutlich hervorhebt; und überhaupt alle Stellen, in welchen die Vollkommenheit der Offenbarung durch Christus der Unvollkommenheit des Mosaischen Gesetzes gegenübergestellt wird. Selbst die durch Christus vollendete und in der Kirche von ihm hinterlegte göttliche Offenbarung hat erst im Verlaufe der Zeit, als die Kirche ihre Aufgabe das menschliche Geschlecht zu erziehen erfüllte, ihren formellen Ausdruck gefunden, was nachzuweisen man jetzt gewöhnlich als Aufgabe der Dogmengeschichte betrachtet.

§. 12. Alle unsere Erkenntniß über Gott in diesem Leben kann nur eine relative und analoge sein.

1. Nachdem wir die Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben überhaupt bewiesen haben, so fragt sich jetzt: Wie können wir Gott in diesem Leben erkennen? Für die Beantwortung dieser Frage können wir im Allgemeinen die Antwort geben: Wir erkennen Gott so, wie wir das Uebersinnliche überhaupt erkennen, nämlich aus dem Sinnlichen, indem wir das Uebersinnliche als den Grund der sinnlich wahrnehmbaren oder materiellen Dinge auffassen. Denn da jedes Wirkende nur nach der Aehnlichkeit mit sich selbst wirken kann, so müssen aus den sinnlich wahrnehmbaren Wirkungen, welche in unsere Erkenntniß treten, die übersinnlichen Ursachen, die wir in ihrem Sein an sich nicht wahrnehmen, wenigstens annäherungsweise von uns erkennbar sein. Dieses drückt sehr gut der h. Thomas **P. I, quaest. 86, art. 2, ad 1** aus: **Infinitum formale, quod est Deus, est secundum se notum: ignotum autem quoad nos propter defectum intellectus nostri, qui secundum statum praesentis vitae habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda. Et ideo in praesenti Deum cognoscere non possumus, nisi per materiales effectus. In futuro autem**

tolletur defectus intellectus nostri per gloriam: et tunc ipsum Deum in sua essentia videre poterimus, tamen absque comprehensione. Für die Beantwortung dieser Frage können wir im Besondern folgende sieben Grundsätze aufstellen, welche sich aus der bisher schon vorgelegten Lehre der Kirche über Gott ergeben. Durch diese werden wir im Besondern anzugeben suchen, in wie weit uns die Offenbarung eine Erkenntniß Gottes vermittelst Ausdrücke, die aus den Werken Gottes entnommen sind, oder kurzweg aus den Werken Gottes zu geben sucht. Der allgemeine Satz: Das Uebersinnliche kann nur aus dem Sinnlichen erkannt werden, wird durch diese sieben Grundsätze seine besondere Anwendung in Beziehung auf unsere Erkenntniß Gottes finden.

2. Der erste Grundsatz über die Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben ist, daß alle unsere Erkenntniß über Gott in diesem Leben nur eine relative und analoge sein kann. Der Grund dafür ist, weil Gott sowohl in diesem, als auch in jenem Leben unbegreiflich ist, und weil Gott deßhalb in einem gewissen Sinne für uns unerkennbar und unbenennbar ist. Die Unbegreiflichkeit Gottes verkündigt die heilige Schrift Job 11, 7—9.: „Fassest du etwa die Fußstapfen Gottes, und findest du auf vollständige Weise den Allmächtigen? Er ist höher, als der Himmel, was willst du machen? Tiefer, als die Hölle, woher willst du ihn erkennen? Sein Maaß ist länger, als die Erde und breiter, als das Meer." Diese Stelle der heiligen Schrift hat der h. Thomas **P. I, quaest. 3, art. 1, ad 1** so erklärt: **Sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium. Unde cum trinam dimensionem Deo attribuit sub similitudine quantitatis corporeae, quantitatem virtualem ipsius designat: utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta: per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia: per longitudinem, durationem sui esse: per latitudinem affectum dilectionis ad omnia. Vel, ut dicit Dionysius cap. 9 de divin. nominibus: Per profunditatem Dei intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiae per longitudinem, progressus virtutis eius omnia penetrantis: per latitudinem vero, superextensio eius ad omnia, in quantum scilicet sub eius perfectione omnia continentur.** Ebenso heißt es Job 36, 26.: „Siehe, Gott ist groß und geht hinaus über unsere Erkenntniß: die Zahl seiner Jahre ist nicht anzugeben." Sprüchw. 25, 27.: „Wer die Majestät erforscht, wird von der Herrlichkeit erdrückt." Isaias 45, 15.: „Wahrlich du bist ein verborgener Gott, du Gott Israels Heiland!" Jerem. 32, 19.: „Erhaben bist du über unsere Erforschung und unerreichbar für unsere Gedanken." Eccli. 43, 34, 35.: „Erhebet ihn und nehmet zusammen eure Kraft; aber bemühet euch nicht zu sehr; denn ihr werdet ihn nicht erreichen."

3. Ebensowie die heilige Schrift lehren auch die heiligen Väter die Unbegreiflichkeit Gottes. So heißt es im Pastor des Hermas **II, 1** (Hefele, 3. Ausg., S. 350): **Primum omnium crede, quod unus est Deus, qui omnia creavit et consummavit, et ex nihilo omnia fecit. Ipse capax universorum solus immensus est, qui nec verbo definiri, nec mente concipi potest.** Justinus schreibt **cum Tryphone 4.** (S. 105 der Benedictiner-Ausgabe, Paris 1742): „Das an sich Seiende habe weder Farbe, noch eine äußere Gestalt noch Größe, noch irgend etwas, was das Auge wahrnehmen könne, sondern sei über alle Wesenheit, unaussprechlich, unbenennbar, ganz Schönheit, ganz Güte, verbinde sich aber mit den empfänglichen Seelen durch die göttliche Verwandtschaft und durch die Liebe ihn

zu sehen.“ Athenagoras Legat. 10.: „Hinlänglich habe ich nun bewiesen, daß wir keine Atheisten sind. Denn wir nehmen einen, unerschaffenen, ewigen Gott an, welcher unsichtbar und keiner Veränderung unterworfen ist (ἀόρατον καὶ ἀπαθῆ), welcher weder umfaßt, noch durch einen Raum eingeschlossen werden kann (ἀκατάληπτον καὶ ἀχώρητον), sondern allein durch Vernunft und Verstand erkannt wird, mit Licht und Schönheit, mit Geist und Macht in unaussprechlichem Maaße umgeben ist; von welchem endlich Alles durch sein Wort erschaffen ist und geschmückt und erhalten wird.“ Theophilus schreibt ad Autolycum I, 3 (in der angef. Ausgabe Justins, worin nebst Athenagoras auch Theophilus enthalten ist, S. 339): „Die Gestalt Gottes kann nicht ausgesprochen und ausgedrückt, noch auch mit körperlichen Augen gesehen werden. Denn in Beziehung auf seine Herrlichkeit ist er unbegreiflich; seine Größe kann nicht umfaßt, seine Erhabenheit nicht ausgedrückt, seine Kraft mit nichts gemessen werden, und seine Weisheit in keinen Vergleich kommen; seine Güte ist unnachahmbar und seine Mildthätigkeit unaussprechlich.“ Der h. Irenäus schreibt adv. heres. IV, 19, nro. 2 (Edit. Massuet Paris. 1710, S. 252): „In unserem Herzen findet Gott kein Maaß und für unsere Seele ist er unbegreiflich.“ Die Unbegreiflichkeit Gottes lehrt die Kirche, indem sie überall mit dem Glauben anfängt, durch diesen das Verhältniß, welches zwischen Gott und seinen vernünftigen Geschöpfen besteht, ausdrückt und bestimmt und durch diesen alle Gotteserkenntniß uns zukommend bezeichnet. Auf dem vierten Concil vom Lateran wird Gott incomprehensibilis, ineffabilis genannt. Uebrigens liegt die Unbegreiflichkeit Gottes so nahe, wenn auch nur der allgemeine Begriff von Gott, als von dem Unendlichen festgehalten wird, daß wir selbst bei den Heiden mehrfache Andeutungen darüber finden. Nach Clemens Alexandrinus stellten die Aegypter vor ihren Tempeln deßhalb die Sphinxe auf, um dadurch anzuzeigen, daß die Lehre von dem Göttlichen dunkel und räthselhaft sei. Nach Plato können wir nur durch Ahnungen und im Gefühle Gottes inne werden. Uebrigens könnten diese Aeußerungen auch von der Dunkelheit und Verworrenheit herrühren, welche die Heiden über die religiösen Begriffe hatten.

4. Derjenige Gegenstand wird begriffen, welcher insoweit erkannt wird, als er überhaupt erkannt werden kann, oder welcher aus seinem letzten Grunde erkannt wird. Ein jeder Gegenstand ist insoweit erkennbar, als er das Dasein hat. Gott hat das Sein oder Gott ist das Sein selbst in einem unendlichen Grade. Deßhalb ist Gott auch in einem unendlichen Grade erkennbar, nämlich in sich und für sich. Aber der erschaffene Geist ist ein endlicher; denn unendlich und ewig sind nur die drei göttlichen Personen. Daher wird auch kein erschaffener Geist weder in diesem noch in jenem Leben Gott begreifen können; d. h. zu wissen vermögen, wie weit sich der Umfang der göttlichen Macht erstreckt oder was Alles Gott zu bewirken im Stande ist. So bleiben sich der unendliche Gott und der endliche Geist absolut incommensurabel. Gott allein begreift sich selbst. Diese Gedanken entwickelt der h. Thomas P. I, quaest. 12, art. 7 als ratio theologica für die Unbegreiflichkeit Gottes. Und ebensowie Gott selbst sind auch seine Werke unbegreiflich. Der Mensch mag noch so viele Kräfte und Gesetze der Natur auffinden, er weiß noch nicht einmal, was das einfachste Geschöpf an sich ist; er weiß nichts davon, was das Leben ist, wie es entsteht, und warum es aufhört. Das Begreifen kommt Gott allein zu. Der Mensch begreift sich selbst und die übrigen Werke Gottes nicht; vielmehr kommt das Begrei-

sen Gott allein zu. Aber weil Gott unbegreiflich ist, darum kann auch seine Wesenheit durch keine Gedanken erfaßt und durch keine Worte ausgedrückt werden. Wir können Gott nicht unter irgend eine Kategorie oder unter irgend ein Genus bringen, so daß ihn dieselben umschlössen. Wegen dieser Unbegreiflichkeit Gottes kann alle unsere Erkenntniß über ihn nur eine relative und analoge sein. Ist uns das Begreifen schon in Beziehung auf die erschaffenen Dinge unmöglich, dann noch vielmehr in Beziehung auf Gott. Darum bemerkt der h. Johannes Chrysostomus: So wie wir das Meer und den Himmel erkännten, und auch nicht, weil wir nicht sähen, wie groß sie seien und wie weit sie sich erstreckten, ähnlich verhalte es sich auch mit unsrer Erkenntniß über Gott.

§. 13. Alle unsere Erkenntniß über Gott in diesem Leben kann uns nur von Gott selbst gegeben sein.

1. Der zweite Grundsatz über die Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben ist, daß alle unsere Erkenntniß über Gott uns nur von Gott selbst gegeben sein kann. Denn aus dem Grundverhältnisse zwischen Gott und dem erschaffenen Geiste, wornach Gott der Absolute, der erschaffene Geist der relative ist, folgt, daß Gott sich zu diesem durch Offenbarung seiner selbst herablassen muß, um ihn zu sich zu erheben. Sowohl der Engel als auch der Mensch vermögen Gott nur durch Gott zu erkennen. Daher ist die übernatürliche Offenbarung Gottes die erste That im menschlichen Geschlechte. Eingeborne oder anerschaffene Ideen, in denen das Ewige, das Unendliche, das Absolute, das Wahre, das Schöne enthalten sei, und vermöge deren es der erschaffene Geist erkenne, hat er nicht. Denn wir haben vorher bewiesen, daß ein Unendliches, ein Ewiges, ein Absolutes nach der Lehre der Offenbarung nicht angenommen werden kann, sondern nur ein Unendlicher, Ewiger, Absoluter. Die Begriffe oder die Formen oder die Ideen der Dinge sind zwar an sich und nach der Erkenntniß bloß aus den Kräften unsrer Vernunft betrachtet, ewig und unendlich; aber nach Lehre der Offenbarung haben sie einmal in bestimmten Individuen zu sein angefangen. Die göttlichen Ideen der Dinge sind allerdings ewig, nämlich die Wesenheit Gottes selbst, aber die Begriffe der Dinge sind nur das Abbild von den göttlichen Ideen. Wesentlich ist dem erschaffenen Geiste nur, daß er Gott zu erkennen im Stande ist, nachdem dieser sich ihm geoffenbart hat, daß er sich für Gott oder gegen Gott entscheiden kann, daß er durch die übernatürliche Liebe mit Gott vereinigt zu werden vermag, und daß er, weil er Gott erkennen kann, auch das Geistige überhaupt zu erkennen im Stande ist. Uebrigens ist das Erkenntnißvermögen des erschaffenen Geistes, an und für sich betrachtet, **tabula rasa**, eine glatte Tafel, auf welcher nichts geschrieben ist: oder deutlicher: Der Mensch vermag aus sich wohl einige natürliche Wahrheiten zu erkennen, aber seine Erkenntniß ist, an und für sich selbst betrachtet, ohne allen übernatürlichen Inhalt. Daher besteht zwischen der Gotteserkenntniß, wie sie der Jude, der Heide, der Pantheist und der Christ hat, der größte Unterschied; und daher sagt die heilige Schrift Joh. 1, 9.: „Der Sohn Gottes, also Gott selbst, sei das Licht, welches einen jeden Menschen erleuchte, der in diese Welt komme.“ Diese Erleuchtung in sich aufnehmen zu können, hat der erschaffene Geist von Natur aus die Fähigkeit in sich. Hat der menschliche Geist vermittelst dieser Anlage die übernatürliche Offenbarung sich angeeignet, d. h. die allgemeinen Principien über sein Verhältniß zu Gott, über den Endzweck seines Daseins und die Verwirklichung desselben, nebst

den Begriffen des übernatürlichen Guten und Bösen: so nannten ältere Theologen dieses Festhalten der allgemeinen Principien für das moralische Handeln synteresis (von συντηρέω mitbewahren, — wofür die Scholastiker den falschen Ausdruck synderesis setzten; wie noch jetzt manche Theologen); dagegen das aus der Subsumtion einzelner Fälle unter jene im Geiste festgehaltenen allgemeinen Principien abgeleitete Urtheil, was in diesem Falle zu thun sei als sittlichgut und zu meiden als sittlichböse, nannten sie conscientia. Dieselben Begriffsbestimmungen haben wir noch. Jeder Mensch, er bekenne sich zu einer Religion, oder er sei ohne alle Religion, hat gewisse allgemeine Principien, nach denen er, oft bewußt, oft unbewußt, sein Leben einrichtet. Z. B. wenn uns die heilige Schrift erzählt, daß König Saul, als er Alles verloren sah, sich selbst getödtet habe, oder die Profangeschichte, daß viele vornehme Römer ein Gleiches gethan haben, so handelten diese nach dem Grundsatze, daß man der Schmach um jeden Preis entgehen müsse. Solche allgemeine Principien für Denken und Leben hat jeder Mensch ohne Ausnahme; und diese bereits zuständlich erworbenen Kenntnisse nennt die Theologie synteresis. Aber nur wenige Menschen werden sich der Grundsätze, nach denen sie denken und handeln, einmal bewußt; noch gringer ist die Zahl derjenigen, welche sich daran geben, die Richtigkeit ihrer Lebensgrundsätze zu prüfen, sondern fast Alle handeln ohne weiters nach denselben, indem sie deren Richtigkeit als eine unbestreitbare Wahrheit voraussetzen, die Niemand in Zweifel ziehen darf, und lassen sich so von Vorurtheilen beherrschen; — weßhalb man wohl die Selbstkenntniß als so sehr schwierig bezeichnet; — und überaus gring ist die Zahl derjenigen, welche, nachdem sie den Irrthum ihrer bisherigen Grundsätze eingesehen haben, dieselben verlassen können. Aus dem Gesagten folgt, daß die durch synteresis bezeichnete Sache vollkommen begründet ist, nämlich die allgemeinen Principien für Denken und Handeln, nach denen jeder Mensch verfährt, weil es unläugbar ist, daß jeder Mensch wirklich nach solchen allgemeinen Grundsätzen verfährt, wahren oder falschen. Ist aber die durch das Wort bezeichnete Sache begründet, dann kommt es auf das Wort so viel nicht an. Folglich haben diejenigen Unrecht, welche behaupten, synteresis sei eine willkührliche Begriffsbestimmung der Scholastiker. Denn synteresis und conscientia sind nach dem Gesagten sehr bestimmt unterschieden. Für die Entscheidung, was in einem einzelnen Falle zu thun sei, liefert die synteresis den Obersatz; der einzelne casus den Untersatz; die Entscheidung selbst, was nun in diesem einzelnen casus zu thun ist, oder der Schlußsatz, macht das Gewissen (conscientia). Auch haben nach dem Gesagten diejenigen neuern Theologen Unrecht (und diesem Irrthume wollten wir hier eigentlich entgegentreten, weßhalb wir etwas weiter ausholen mußten), welche sich unter synteresis einen gewissen Inhalt anerschaffener Ideen denken wollen. Vgl. den h. Thomas P. I, quaest. 79, art. 12; wo er nachweist, daß die synteresis nicht das Vermögen zu einer Erkenntniß, sondern der habitus bereits erworbener Kenntnisse sei: Constat, quod, sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur, naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Diese Principien seien die synteresis. Also versteht er darunter bereits erworbene Kenntnisse, nicht natürliche Anlage zur Erkenntniß. Denselben Begriff, den wir oben angaben, verbindet man allgemein mit dem Worte synteresis; man vergleiche z. B. die Moral des h. Alphons Liguori.

Oft sagt der h. Thomas, der **intellectus humanus** sei gleichsam **tabula rasa, in qua nihil est scriptum**; — nimmt also keine angeborenen Ideen an. Wir verbleiben daher bei dem vorher ausgesprochenen Satze: Die menschliche Seele hat keine angebornen oder anerschaffenen Ideen des Guten, des Wahren, des Schönen als mitgegebene und unverwüstliche Kenntnisse, sondern sie hat von Natur aus die Befähigung, daß sie Gott, nach der von ihm geschehenen Offenbarung, erkennen, darum das Geistige, Ueberfinnliche, Allgemeine überhaupt in sich aufnehmen und eine diesen Kenntnissen entsprechende Willensthätigkeit setzen kann, mag diese natürliche Anlage entwickelt werden, oder nicht. So wie nur Gott diese Anlage geben konnte, so konnte auch nur Gott sie entwickeln, weil er der Inhaber alles Lebens und darum der erste Beweger aller Dinge ist. Dasselbe gilt in Beziehung auf den Engel. Auch der Engel hat keine anerschaffenen Ideen, sondern von Gott ist ihm die Idee seiner selbst und sind ihm die Ideen aller erschaffenen Dinge bei seiner Erschaffung mitgetheilt worden; wie wir im zweiten Theile dieses Werkes bei der Lehre von den Engeln sehen werden. Bestehen aber im erschaffenen Geiste keine anerschaffenen Ideen, dann geschieht auch das Erkennen und Urtheilen nicht nach anerschaffenen Ideen, sondern vielmehr durch die Vergleichung des Besondern mit dem Allgemeinen; und im letzten Grunde durch die Vergleichung des wirklichen Seins der Dinge mit dem Sein derselben in ihrer Idee, d. h. in dem göttlichen Gedanken über sie. Also aus dem Verhältnisse Gottes als des Absoluten zum erschaffenen Geiste als dem Relativen folgt, daß der erschaffene Geist ursprünglich nicht nur zur Erkenntniß Gottes, sondern auch zur Erkenntniß seiner selbst, oder, wie man gewöhnlich sagt, zum Selbstbewußtsein von Gott selbst erhoben werden mußte. Ebensowenig als sich der Mensch selbst ins Dasein setzen konnte, ebensowenig konnte er sich selbst entwickeln. Darum schreibt auch die heilige Schrift Beides Gott zu. Alle Ausgänge, Anhalte und Wendepunkte der Bildung des menschlichen Geschlechts kommen von Gott.

2. Aber weil der Mensch wegen seiner natürlichen Einrichtung, wornach er aus Geist und Körper besteht, niemals in diesem Leben ohne sinnliche Anschauungen erkennen und denken kann, was nur bei dem Menschen Christo eine Ausnahme erleidet, deßhalb ist ihm auch die göttliche Offenbarung in solchen Ausdrücken übergeben worden, welche aus der sichtbaren Welt und aus sinnlichen Anschauungen entnommen sind, d. h. in einer wahrhaft menschlichen Sprache, und deßhalb will Gott den Menschen durch das Sinnliche zum Ueberfinnlichen oder Geistigen führen; eine Wahrheit, welche besonders in der Lehre von den heiligen Sacramenten hervortritt. Das Gesagte beweist unsere Sprache, weil sie der lebendige Abdruck unsrer gesammten natürlichen Einrichtung ist. Die Sprache läßt überall hervortreten, daß der Mensch ein sinnlich-geistiges Wesen ist. Nur in einer solchen, wahrhaft menschlichen Sprache kann die Grundlage unsrer Erkenntniß über Gott ausgedrückt sein, weil unsere natürliche Einrichtung es so fordert. Wir sagten: Die Grundlage oder der formulirte Inhalt der göttlichen Offenbarung; denn daß der Christ, welcher aus dem Glauben zu leben sucht, in der Tiefe des Herzens mehr erkennt, als in Worte gefaßt werden kann, müssen wir gewiß zugeben. Auf ähnliche Weise steht und wurzelt das Leben der Heiligen seiner Grundlage nach in der sichtbaren Kirche; wie wir bei der Lehre von der Sichtbarkeit der Kirche in unserem Grundrisse der katholischen Apologetik bemerkt haben; aber seinem ganzen Umfange nach „ist es mit Christo verborgen in Gott" (Coloss. 3, 3), und wird erst am Ende

der Tage in seiner vollen Herrlichkeit vor den Augen der ganzen Welt offenbar werden. Wenngleich daher Gott der Wahrheit nach unter keine Kategorie und unter kein Genus, und darum auch unter keine Definition fällt, welche ihn beschlösse, weil Gott Alles, was er hat, das auch sein muß, wie wir oben aus der Wahrheit ableiteten, daß Gott das absolute Princip ist, und wie wir es nachher, bei der Lehre von der Einfachheit Gottes noch des Weiteren beweisen werden, so können wir doch alle unsere Erkenntnisse über das Wesen Gottes und über die drei göttlichen Personen nur durch Sätze aus der menschlichen Sprache, welche immer die Unterordnung eines Besondern unter ein Allgemeines (des Subjects unter das Prädikat) enthalten, ausdrücken; z. B. Gott ist weise, allmächtig, müssen zu Erklärungen über Gott unsere Zuflucht nehmen und Gott so allerdings unter bestimmte Kategorien und Genera fallen lassen; was aber nur ein Nothbehelf unsrer Sprache ist; denn in Gott ist keine Zusammensetzung. Mit andern Worten, weil der Mensch nach seiner natürlichen Einrichtung als sinnlich-geistiges Wesen nur vermittelst sinnlicher Anschauungen, d. h. unter zeitlichen und räumlichen Verhältnissen zu erkennen vermag, deßhalb können auch alle unsere Erkenntnisse über Gott und das Göttliche nur einen zeitlichen und räumlichen Ausdruck finden. Der Mensch kann sein Erkenntnißvermögen nur durch die Abstraction des Allgemeinen vom Besondern. d. h. von Eindrücken durch die Sinne entwickeln. Der Engel erkennt ohne die Vermittlung sinnlicher Anschauungen, weil er purer Geist ist. Die ursprüngliche Erhebung und Entwicklung Beider zur Erkenntniß ist von Gott selbst ausgegangen. Deßhalb drücken wir durch die Bezeichnung: Der Mensch erkennt Gott aus den Geschöpfen, diesen Sinn aus: Die Erkenntniß, welche uns die göttliche Offenbarung, deren Verkündigerinn die unfehlbare Kirche ist, über Gott gibt, wird uns in solchen Ausdrücken und Bezeichnungsweisen gegeben, welche aus den sichtbaren erschaffenen Dingen entnommen sind. Diesen Sinn haben auch die Worte Röm. 1, 20: „Das Unsichtbare an Gott ist seit Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen kennbar und sichtbar, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit, so daß sie" (die Heiden) „keine Entschuldigung haben." Nämlich sie haben keine Entschuldigung für das grauenvolle Verderben, in welches sie versunken sind. Man vergleiche über diese Stelle den h. Thomas **P. I, quaest. 88, art, 3: Simpliciter dicendum est, quod Deus non est primum, quod a nobis cognoscitur,***) **sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli Rom. 1, 20: Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.** Damit vergleiche die Worte **P. I, quaest. 13, art. 5** (in der Mitte der Abhandlung): **Sed nec pure aequivoce (nomina affirmativa) de Deo et creaturis praedicantur.** (Vergl. §. 18. Nro. 6). **Quia secundum hoc nihil posset de Deo cognosci nec demonstrari, sed semper incideret fallacia aequivocationis. Et hoc est tam contra Philosophum, qui multa demonstrative de Deo probat, quam etiam contra Apostolum dicentem Rom. 1, 20: Invisibilia Dei per ea,**

---

*) Das mögen sich diejenigen Theologen sehr wohl merken und gesagt sein lassen, welche lehren, „die Idee Gottes sei dem Menschen anerschaffen." Ist die Idee Gottes, nota bene als des Schöpfers der Welt aus Nichts oder im Sinne der Offenbarung, dem Menschen anerschaffen, dann wäre der Pantheismus unmöglich, oder wir Offenbarungsgläubige müssen alle Pantheisten für Dummköpfe und unredliche Menschen erklären.

quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Was aber der h. Thomas mit dem Ausdrucke meint: „Durch die Creaturen kommen wir zur Erkenntniß Gottes", lehrt er hauptsächlich P. I, quaest. 12 in 12 Artikeln und quaest. 13 in 12 Artikeln, nämlich dieses; „Durch Bezeichnungen aus den Creaturen drücken wir unsere Erkenntniß über Gott aus, und zwar auf dreifache Art: Durch Entfernung des im Begriffe der Creatur Liegenden und ihrer Unvollkommenheiten von Gott, (z. B. Gott ist unendlich); durch die Setzung wirklicher Beziehungen des Weltalls zu Gott, (z. B. Gott ist Schöpfer, Erhalter, Regierer, Endzweck, Herr der Welt); durch die Uebertragung des Vollkommenen in den Geschöpfen auf Gott im absoluten Sinne, (z. B. Gott ist die Weisheit)." Auch sonst entwickelt der h. Thomas diese Gedanken sehr oft.*) Und grade so, wie der h. Thomas hat auch der h. Augustinus jene berühmte Stelle des Briefes an die Römer erklärt. Er schreibt de Trinitate II, cap. 15. Nro. 25 (Edit. Paris. vom Jahre 1845, Bd. 8, S. 861), indem er die Ansicht derer, welche annehmen, der Sohn sei im alten Bunde sichtbar erschienen, widerlegt:**) Sane viderit eum Moyses oculis carneis, si oculis carneis potest videri non modo Sapientia Dei, quod est Christus, vel ipsa cuiuslibet hominis et qualiscunque sapientis: aut quia scriptum est de senioribus Israël, quia „viderunt locum, ubi steterat Deus Israël et quia sub pedibus eius tanquam opus lapidis sapphiri et tanquam aspectus firmamenti coeli" (Exod. 24, 10), — propterea credendum est, Verbum et Sapientiam Dei per suam substantiam in spatio loci terreni stetisse, quae pertendit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter, et ita esse mutabile Verbum Dei, per quod facta sunt omnia, ut modo se contrahat, modo distendat. — (mundet Dominus a talibus cogitationibus corda fidelium suorum): — sed per subiectam, ut saepe diximus, creaturam exhibentur haec omnia visibilia et sensibilia, ad significandum invisibilem atque intelligibilem Deum, non solum Patrem, sed et Filium et Spiritum sanctum, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia (Rom. 11, 36): quamvis invisibilia Dei, a creatura mundi, per ea, quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus ac divinitas. (Rom. 1, 20). Die sinnlichwahrnehmbaren Dinge sind das Substrat, sagt der heil. Augustin, um Bezeichnungen Gottes, des Uebersinnlichen und Geistigen, zu bilden (per subiectam, ut saepe***) diximus, creaturam exhibentur haec omnia visibilia et sensibilia); und um das zu begründen, führt er Röm. 1, 20 an. Man beachte wohl den ganzen Zusammenhang, in welchem hier

---

*) Am allerwenigsten ist also der h. Thomas der Ansicht gewesen, daß in jener Stelle des Apostels Röm. 1, 20 gelehrt werde, wir vermöchten Gott im Sinne der Offenbarung zu beweisen allein durch unsere Vernunft. Wer den h. Thomas diese Ansicht unterschieben wollte, hat ihn niemals studirt, nicht einmal seine Summa studirt.

**) Wenn Augustin vielleicht an einer oder andern Stelle, wo er nicht die Absicht hatte, in dogmatisch strenger Conception zu schreiben, diese Ansicht, der Sohn Gottes als Engel des Herrn sei im alten Testamente sichtbar erschienen, zu äußern scheint, so sind sie nach diesem Hauptwerke de Trinitate zu berichtigen.

***) Was also der h. Augustin in der angeführten Stelle ausgesprochen hat, das will er als seine Ueberzeugung über diesen Gegenstand angesehen haben.

der heilige Augustinus diese so viel besprochene Stelle Röm. 1, 20: „Denn das Unsichtbare an Gott ist seit Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen kennbar und sichtbar, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit, so daß sie keine Entschuldigung haben", zur Sprache bringt. Zuerst lehrt er, im alten Bunde sei der Sohn Gottes nicht sichtbar erschienen, (wie das schon zur Zeit des h. Augustin Viele aus den Arianern und Katholiken annahmen, und auch jetzt noch viele Katholiken und Protestanten dieser Meinung zugethan sind, Gott habe sich im alten Bunde in sichtbarer Gestalt geoffenbart). Gott, d. h. die Trinität habe sich in allen jenen sogenannten Gotteserscheinungen (Theophanien) nur der sichtbaren Creaturen bedient, um sich den Menschen vernehmlich zu machen; wenngleich er sich schon durch die Erschaffung der Welt geoffenbart habe (quamvis invisibilia Dei, a creatura mundi, per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus ac divinitas). Obgleich Gott sich schon im Anfange der Welt geoffenbart hat, will der h. Augustinus sagen, so hat er sich doch auch noch später geoffenbart. Also durch die erschaffenen Dinge macht Gott sich uns vernehmlich, nicht als wenn uns diese die echte Erkenntniß Gottes gäben, oder als wenn wir die Erkenntniß Gottes im Sinne der Offenbarung durch eigenes Nachdenken aus den erschaffenen Dingen zu schöpfen vermöchten, sondern in den erschaffenen Dingen finden wir den Ausdruck für die von Gott selbst uns gegebene Erkenntniß Gottes. Gewiß ist es sehr beachtenswerth, daß die beiden größten Theologen der katholischen Kirche in der Erklärung jener Stelle übereinstimmen. Eine Entschuldigung haben die Heiden nicht, sagt der Apostel, nämlich deßhalb nicht, weil sie sich mit den Trägern und Inhabern der göttlichen Offenbarung, sowohl der im Urstande, als der späterhin gegebenen, nicht in Verbindung erhielten; denn daraus eben ist das Heidenthum entstanden; wie wir früher andeuteten. *) Denselben Sinn, welchen Röm. 1, 20 hat, haben alle Stellen ähnlichen Inhaltes, z. B. Weish. 13, 1—5; so wie alle Stellen, in welchen die Größe und Herrlichkeit Gottes in den Geschöpfen verkündigt wird, nämlich diesen Sinn, daß wir unsere Erkenntnisse über Gott durch Bezeichnungen aus den erschaffenen Dingen ausdrücken, und daß wir namentlich das Vollkommene derselben benutzen, um unsere Erkenntniß über Gott durch dasselbe auszudrücken. Dieß können wir allerdings nur deßhalb, weil jedes Wirkende nach der Aehnlichkeit mit sich selbst wirkt, und weil daher alle Vollkommenheit in den Geschöpfen aus Gott ihren Ursprung genommen hat; worüber sogleich.

3. In dem Bisherigen haben wir bewiesen, daß sich aus dem Verhältnisse zwischen Gott und dem erschaffenen Geiste die Wahrheit ergibt, daß alle Erkenntniß über Gott dem Menschen nur von Gott selbst gegeben sein kann. Was uns die göttliche Offenbarung über Gott lehrt, ist übernatürlich und kann daher nur von Gott selbst uns gegeben sein. Die Vernunft vermag es nicht, den Glaubensinhalt aus sich allein zu gebären. Das Fundament dieses Glaubensinhaltes ist nämlich das selbstständige Leben Gottes

*) Die Uroffenbarung wird Gen. 4, 26 durch den Ausdruck „Name des Herrn" bezeichnet; wie ich in meiner Apologetik bewiesen habe. Enos wird dort als Verkündiger derselben dargestellt. Nun entstand das Heidenthum (oder die Naturvergötterung oder der Pantheismus) sowohl vor als nach der Sündfluth dadurch, daß man sich mit den Trägern und Inhabern der Uroffenbarung und der später von Gott gegebenen Offenbarungen nicht in Verbindung erhielt.

außer und über dem Weltall und die wesentliche Verschiedenheit Gottes von demselben. Vermöchte der Mensch Gott in diesem Sinne aus sich zu erkennen, dann wäre Gott vom Menschen abhängig. Es ist demnach durch das Verhältniß Gottes, als des Absoluten, zum erschaffenen Geiste, als dem Relativen gegeben, daß Gott sich ursprünglich zu diesem herniederließ, ihm die Erkenntniß seiner mittheilte, selbst ihn erzog. Aber diejenige Art und Weise, wie diese Erziehung des Menschen durch Gott der Wirklichkeit nach geschehen ist, und diejenigen Erkenntnisse, welche dem Menschen der Wirklichkeit nach von Gott mitgetheilt sind, dieses Alles ist nur deßhalb nothwendig, weil Gott dem Menschen nach der Lehre der Offenbarung einen übernatürlichen Endzweck gegeben hat. So stehen alle einzelnen Theile des kirchlichen Glaubens in der genauesten Verbindung, bedingen und erfordern sich gegenseitig. Die menschliche Vernunft kann aus sich nie und nirgends an den Inhalt unseres heiligen Glaubens herankommen; weßhalb wir in der Apologetik sagten, nur unter der Voraussetzung des übernatürlichen Endzweckes, zu welchem uns Gott erschaffen habe, könne man die Nothwendigkeit der uns wirklich gegebenen Offenbarung beweisen; ohne diese Hypothese sei jener Beweis unmöglich; nur Gott selbst kann durch seine Gnade beginnen den Menschen zum Glauben zu führen; dann muß der Mensch mit dieser Gnade mitwirken, die Gründe des Glaubens prüfen und sich zur Annahme oder Verwerfung entscheiden. So ist es also Gott, der das gute Werk der Heilswirkung in dem Menschen anfängt, fortsetzt und vollendet; der deßhalb ursprünglich und fortwährend sich selbst offenbarend und mittheilend zum Menschen herniederläßt, nur daß Gott, nach einmal gegebener Offenbarung, die Träger und Inhaber derselben, also die wahre Kirche Christi als die Vermittler und gewöhnlichen Wege der Wirksamkeit seiner Gnade aufgestellt hat. Ferner haben wir bewiesen, daß Gott auch die Erkenntniß seiner selbst dem menschlichen Geschlechte so gegeben hat, wie es dem menschlichen Erkennen gemäß ist. Aus diesem zweiten Grundsatze über die Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben werden sich die noch folgenden hinsichtlich unsrer Erkenntniß über Gott leicht ableiten lassen.

4. Selbst diejenigen Theologen, welche der Ueberzeugung sind, daß die menschliche Vernunft rein aus sich und durch ihre eigene Kraft ihre wesentliche Verschiedenheit vom Körper und von der materiellen Welt überhaupt, und ebenso die wesentliche Verschiedenheit Gottes von der Welt, und Gott als den Weltschöpfer, und ebenso die Trinität aus dem Begriffe Gottes als des absolut Vollkommenen zu erkennen vermag, und welche daher den ganzen Glaubensinhalt als allein aus der menschlichen Vernunft geboren ansehen, was freilich kein Glaube mehr sein würde: selbst diese nehmen dennoch an und müssen auch annehmen, daß Gott dem menschlichen Geschlechte ursprünglich sich selbst mitgetheilt hat, wenngleich nach ihrer Auffassung der Mensch hintennach den ganzen Inhalt der göttlichen Offenbarung aus sich zu schöpfen vermag, weil sie sonst dem Begriffe, den die Offenbarung überall von Gott gibt, daß Gott der Absolute ist, zu nahe treten und der Thatsache der Uroffenbarung Gottes im menschlichen Geschlechte widersprechen würden. Folglich steht auch diesen gegenüber die Wahrheit fest: Weil Gott das absolute Princip ist, deßhalb mußte er die Erkenntniß seiner selbst dem erschaffenen Geiste ursprünglich mittheilen. Und durch diese Mittheilung der Erkenntniß Gottes im erschaffenen Geiste war für diesen zugleich die Erkenntniß seiner selbst (Selbstbewußtsein) und die erste Entwicklung seiner Vernunft und Freiheit, d. h. seiner religiösen Anlage gegeben; und damit zugleich die Entwicklung seiner

übrigen natürlichen Kräfte. Ja wir müssen noch weiter gehen. Wenn Gott dem Menschen auch den übernatürlichen Endzweck, zu welchem er denselben erschaffen hat, nicht gesetzt, sondern ihn zu einem bloß natürlichen Endzwecke bestimmt hätte, so würde dennoch Gott selbst die geistige Thätigkeit des Menschen ursprünglich haben entwickeln müssen. Wer den Menschen aus Nichts erschaffen hat, der mußte ursprünglich auch der Lehrer und Erzieher des Menschen sein. Folglich sagen wir im Allgemeinen: Weil Gott nach der Lehre der Offenbarung das absolute Princip ist, deßhalb mußte Gott die Erkenntniß seiner selbst dem erschaffenen Geiste ursprünglich mittheilen. Dieses gilt für den Engel sowohl als auch für den Menschen. Aber bei dem Menschen, sowohl dem Einzelnen, als dem ganzen menschlichen Geschlechte schreitet die empfangene Erkenntniß Gottes nur allmälig fort und tritt in seine formulirte Erkenntniß stufenweise ein; beim Engel ist die Erkenntniß Gottes und seines Verhältnisses zu Gott einmal gegeben ohne Fortschritt; wofür der allgemeine Grund dieser ist, daß der Mensch durch die Vermittlung der Sinne, der Engel allein durch die geistige Kraft erkennt; was nicht weiter hieher, sondern in den zweiten Theil der Dogmatik gehört. Wir beschäftigen uns hier nur mit der Erkenntniß Gottes, welche dem menschlichen Geschlechte von Gott mitgetheilt ist, weil die Kirche mit ihrer Lehre und mit allen ihren Anstalten eine göttliche Einrichtung nur für das menschliche Geschlecht ist. Auch beschäftigt uns hier die Frage nicht mehr, ob der Mensch, nachdem er die Kenntniß Gottes bereits empfangen hatte, dieselbe nicht auch allein durch die Kraft seiner Vernunft habe gewinnen können. Wir haben diese Frage früher bei der Lehre vom Dasein Gottes schon beantwortet. Mit dem vorliegenden Gegenstande hat sie nichts zu thun, indem wir nur sagen: Gott mußte dem Menschen ursprünglich die Erkenntniß Gottes geben.

§. 14. Alles Unvollkommene in den Geschöpfen muß von Gott ausgeschlossen werden.

1. Der dritte Grundsatz über die Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben ist, daß alles Mangelhafte und Unvollkommene, was mit dem Sein der Geschöpfe unzertrennlich verbunden ist, von Gott ausgeschlossen werden muß, weil es mit dem Begriffe Gottes, den uns die Kirche gibt, daß Gott das absolute Princip ist, nicht vereinigt werden kann. Von Gott muß daher Alles das entfernt werden, was den Geschöpfen als solchen zukommt: Abhängigkeit, Anfang, Zeit und Raum, überhaupt Beschränktheit jeglicher Art; und um so viel mehr Alles, was sich die vernünftigen Geschöpfe durch ihr eigenes verkehrtes Handeln zugezogen haben: Irrthum und Sünde. Daher werden die Ausdrücke und Bezeichnungsweisen in unsrer Sprache für das göttliche Wesen zunächst bloß negativer Art sein; oder: Wir erkennen Gott aus den Geschöpfen zunächst nur im Wege der Ausschließung oder Verneinung (per modum remotionis sive negationis). Derartiger negativer Bestimmungen können wir uns mit Recht bedienen, um unsere Erkenntniß über Gott auszudrücken, wenngleich in Gott keine Negation, sondern lauter Position ist, weil Gott das absolute Princip ist. Denn deßhalb kann Gott zunächst nur im Wege der Negation alles Unvollkommenen in den erschaffenen Dingen von uns erkannt werden, weil wir uns das absolute Princip oder das absolute Sein auch als die unendliche Vollkommenheit denken müssen. Vergl. den h. Thomas P. I. quaest. 11, art. 3, ad 2: Licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen secundum modum apprehensio-

nis nostrae non cognoscitur a nobis, nisi per modum privationis et remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua privative de Deo praedicari: sicut quod sit incorporeus, infinitus. Aber genauer betrachtet sind diese negativen Bezeichnungen Gottes eigentlich nicht negativ, sondern positiv. Denn indem wir etwas Unvollkommenes von Gott ausschließen, sagen wir die entgegengesetzte Vollkommenheit von ihm aus, nach dem allgemeinen Grundsatze: Eine doppelte Negation ist die stärkste Position. Zum Ausdrucke dieser Position den negativen Weg zu wählen, dazu nöthigt uns nur die natürliche Beschränktheit unseres Seins und unsrer Sprache. Die so gebildeten Ausdrucksweisen unsrer Erkenntniß über Gott nennt der heil. Thomas **P. I, quaest 13, art. 2: nomina, quae de Deo dicuntur negative.**

2. Der Inhalt der in solchen Bezeichnungsweisen ausgedrückten Erkenntniß über Gott ist kurz dieser, daß Gott keinen Anfang gehabt hat, von aller Beschränktheit frei ist, und daß er außer allen zeitlichen und räumlichen Verhältnissen steht; d. h. die Negation irgend eines Anfanges, irgend einer Veränderung, irgend eines Nebeneinanderseins, irgend eines Nacheinanderseins in Gott; oder Anfangslosigkeit, Unräumlichkeit, Unzeitlichkeit Gottes. Diese Bestimmungen aber führen uns weiter zur absoluten Einfachheit Gottes, (worüber nachher noch die Rede sein wird), und enthalten darum auch schon, daß Gott das absolute Gut ist. Ueberhaupt muß man immer festhalten, daß Gott der Ewige, die Geschöpfe das Zeitliche und Räumliche sind. Hieran schließt sich von selbst der Gedanke, daß Gott der Urheber der Geschöpfe ist und daß das Gute in den erschaffenen Dingen Gott im absoluten Sinne zukommen muß. Dadurch kommen wir zu dem vierten Grundsatze über die Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben. Der vierte Grundsatz wird uns zu den relativen (z. B. Gott ist Schöpfer der Welt), und zu den positiven Bezeichnungen Gottes (z. B. Gott ist weise) führen; und erst durch die Vereinigung der negativen und positiven Bezeichnungen Gottes (z. B. Gott ist die unendliche Weisheit) werden wir die erforderliche Kenntniß Gottes gewinnen.

§. 15. Erkennbarkeit Gottes aus dem Verhältnisse der erschaffenen Dinge zu Gott und aus dem Guten in den erschaffenen Dingen.

1. Weil Gott nach dem Begriffe, den uns die kirchliche Lehre über ihn gibt (§. 7), das absolute Princip ist, so muß er auch die Ursache alles außer ihm Bestehenden sein. Deßhalb kann das Weltall auch nur durch ihn vom Nichtsein zum Sein übergegangen sein. Dieses Verhältniß zwischen Gott und den erschaffenen Dingen gibt uns ebenfalls eine Erkenntniß Gottes. Die so ausgedrückten Erkenntnisse über Gott bezeichnet der h. Thomas **P. I, quaest. 13, art. 1. (corp.): Deus cognoscitur a nobis secundum habitudinem principii;** und **art. 2. (corp.): nomina, quae relationem ipsius ad creaturam significant.** Dann sagt er, daß dergleichen Ausdrücke eine Beziehung Gottes zu einem Andern, oder vielmehr eines Andern zu Gott andeuteten. Denn Gott kann keine wirkliche Beziehung zu irgend etwas außer seinem Sein und Leben haben, weil er das absolute Princip und darum die unendliche Vollkommenheit ist. Diese Erkenntnisse über Gott aus dem Verhältnisse dieser Welt zu Gott schließen sich deßhalb mit Nothwendigkeit an die negativen an, weil Gott, als der allein Ewige und durch sich selbst Bestehende der Urheber alles außer ihm Bestehenden, d.

h. alles Zeitlichen und Räumlichen sein muß. Oder: Ist Gott das absolute Princip, so kann alles außer ihm Bestehende, so können alle erschaffenen Dinge nur in Gott den Grund ihres Daseins und Lebens haben.

2. Ferner aber weil Gott nach dem Begriffe, den uns die kirchliche Lehre über ihn gibt, das absolute Princip ist, deßhalb kann auch alles Gute in den Geschöpfen diesen nur von Gott geschenkt sein. Alles Vollkommene in den erschaffenen Dingen muß in Gott in unendlichem Grade präexistiren, weil er nur nach der Aehnlichkeit mit sich erschaffen konnte und weil er das absolute Princip ist. Daher müssen wir auch alles Gute, was wir in den Geschöpfen finden, Gott zuschreiben. Und weil Gott das absolute Princip und darum der unendliche ist, so muß er selbst dieses Gute, was die Geschöpfe durch Mittheilung von ihm besitzen, in einem unendlichen Grade haben. Das heißt Gott muß dieses Gute nicht bloß in einem höher gesteigerten Grade als die Geschöpfe haben, sondern Gott muß das unendliche Gut selbst sein; denn Alles, was Gott hat, das ist er; und es müssen daher die verschiedenen Eigenschaften Gottes, welche aus dem Guten in den erschaffenen Dingen entlehnt sind, nur die verschiedenen eigenschaftlichen Bezeichnungen jenes unendlichen Gutes sein, welches die Wesenheit Gottes selbst ist; (worüber wir bei der Lehre von der Einfachheit Gottes handeln werden). Diese Art, aus dem Guten in den erschaffenen Dingen unsere Erkenntnisse über Gott auszudrücken, nennt der h. Thomas P. I, quaest. 13, art. 1. modus excellentiae. Noch bestimmter spricht er sich art. 2. aus: nomina, quae absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens et huiusmodi. Der h. Thomas sagt an dieser Stelle, daß diese Bezeichnungen Gottes, welche aus dem erschaffenen Guten von Gott ausgesagt würden, im schrankenlosen (absolute) und positiven oder bejahenden (affirmative) Sinne von Gott ausgesagt würden. Dadurch deutet der große Lehrer an, daß wir unsere Erkenntnisse über Gott durch die negativen und durch die positiven oder affirmativen Bezeichnungen zugleich ausdrücken. Letztere nämlich bezeichnen die Wesenheit Gottes als irgend ein Gutes; erstere als ein unbeschränktes Gut, oder als das Gut schlechthin, als das absolute Gut. Beide Bezeichnungsweisen Gottes dürfen wir nur für unsere Betrachtung auseinanderlegen; in der Wirklichkeit verbinden wir nach dem Vorgange der heiligen Schrift, der Väter und der Kirche dieselben immer. Darum ist die Ausdrucksweise des h. Thomas für diese Bezeichnungen: „Namen, welche uneingeschränkt und positiv von Gott ausgesagt werden", sehr schön. Denn sie faßt die Ausdrucksweise der h. Schrift, der Väter und der Kirche in den kürzesten und einfachsten Worten zusammen.

3. Wenn wir nun auf die beiden zuletzt entwickelten Grundsätze über die Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben, den dritten und vierten nämlich zurückblicken und sie zusammenfassen, so können wir allerdings wohl sagen, daß Gott aus den Geschöpfen auf dreifache Art erkannt werden kann: 1. Im Wege der Negation (per modum negationis sive remotionis), indem wir alle Beschränktheit und Unvollkommenheit des geschöpflichen Daseins von Gott ausschließen. 2. Im Wege der Beziehung (per modum relationis), indem wir Gott als den Urheber aller Dinge bezeichnen und alle Dinge auf ihn beziehen. 3. Im Wege der Uebertragung alles Vollkommenen der Geschöpfe auf Gott im ausgezeichneten Sinne (per modum excellentiae sive excessionis), indem wir Gott als das Gut und die Vollkommenheit schlechthin bezeichnen. Diese drei verschiedenen Wege Gott zu erkennen faßt der h. Thomas P. I, quaest. 13, art. 8, ad 2 so zusammen: Ex ef-

fectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere, secundum quod in se est, ut sciamus de ea, quid est, sed per modum eminentiae et causalitatis et negationis. Eigentlich bilden aber die aus der Beziehung des Weltalls zu Gott entnommenen Bezeichnungen mit den affirmativen Eine Klasse, indem jene indirect, diese direct ein positiver Ausdruck für die göttliche Vortrefflichkeit sind. Z. B. wenn ich sage: Gott ist der Herr dieser Welt, so setze ich dasjenige in Gott voraus, wodurch er der Herr dieser Welt sein kann, nämlich Erkenntniß, Weisheit und Macht, sage folglich dieses indirect von Gott aus. Wenn ich sage: Gott ist erkennend, Gott ist weise, Gott ist mächtig, so sage ich Ebendasselbe direct von Gott aus. Deßhalb sprechen manche Theologen nur von negativen und positiven Bezeichnungsweisen Gottes; und das kann man thun. Ueberhaupt aber dürfen diese drei Wege Gott zu erkennen, der Negation, der Beziehung, der Auszeichnung nicht von einander getrennt werden. Das Verhältniß, in welchem sie unter sich zu einander stehen, haben wir vorher angedeutet: Sie erfordern sich gegenseitig und werden daher mit einander verbunden, um uns den Ausdruck zur Erkenntniß Gottes zu geben. Dieses wird besonders deutlich, wenn wir bloß negative und positive Bezeichnungsweisen Gottes annehmen.

4. Aber daß wir Gott in den angegebenen Weisen aus den erschaffenen Dingen erkennen, soll eigentlich nur heißen, daß wir auf diese dreifache Art in unsrer Sprache Ausdrücke bilden können, durch welche uns die Erkenntniß Gottes übergeben ist und durch welche wir unsere Erkenntniß über Gott angeben. Nicht aber soll durch diese drei verschiedenen Wege eine volle und erschöpfende Erkenntniß über Gott, nämlich wie Gott an und für sich ist, gegeben werden. Denn nicht in diesem, sondern erst in jenem Leben werden wir die Wesenheit Gottes schauen. So will auch der h. Thomas die Erkenntniß Gottes aus den Geschöpfen verstanden haben. Denn er schreibt P. I, quaest. 13, art. 1: Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii et per modum excellentiae et remotionis. S i c i g i t u r p o t e s t n o m i n a r i a n o b i s e x c r e a t u r i s. Und ibidem art. 5: N o n p o s s u m u s n o m i n a r e D e u m n i s i e x c r e a t u r i s. Und sehr gut quaest. 32, art. 2: Intellectus noster non potest pertingere ad ipsam simplicitatem divinam, secundum quod in se est, considerandam: et ideo secundum modum suum divina apprehendit et nominat, id est secundum quod inveniuntur in rebus sensibilibus, a quibus cognitionem accipit: in quibus ad significandum simplices formas nominibus abstractis utimur, ad significandum vero res subsistentes utimur nominibus concretis. Unde et divina, ratione simplicitatis, per nomina abstracta significamus, ratione vero subsistentiae et complementi per nomina concreta. D. h. die Wesenheit Gottes können wir in diesem Leben nicht schauen. Deßhalb suchen wir unsere Erkenntnisse über Gott in der Weise auszudrücken, wie wir unsere Erkenntnisse über die sinnlichwahrnehmbaren Gegenstände überhaupt ausdrücken; wie wir es vorher bewiesen haben. Wollen wir aber unter den sinnlichen Gegenständen etwas an sich Einfaches bezeichnen, so gebrauchen wir abstracte Ausdrücke, z. B. die Schönheit, die Reinheit, die Weiße; wollen wir aber bestimmte sinnlichwahrnehmbare Gegenstände bezeichnen, so gebrauchen wir concrete Ausdrücke, z. B. der schöne Baum, die

reine Straße, das weiße Papier. Abstracte Namen oder Bezeichnungsweisen sind solche, welche gewisse Beschaffenheiten ausdrücken, ohne daß sie von einem bestimmten Subjecte getragen wären, und so daß sie nur in unserer Vorstellung bestehen; weßhalb sie als absolut einfach aufgefaßt werden müssen, weil wir einen jeden Begriff als absolut einfach denken. Concrete Namen sind solche, welche gewisse Eigenschaften nur insofern ausdrücken, als dieselben von einem bestimmten Subject getragen werden; und diese Namen denken wir uns immer als etwas Zusammengesetztes, oder sie drücken eine gewisse Eigenschaft eines Gegenstandes neben anderen Eigenschaften desselben aus. Abstracte Namen für Gott sind demnach z. B. die Weisheit, die Heiligkeit, die Gerechtigkeit; concrete Namen für Gott sind der Weise, der Heilige, der Gerechte. Weiter lehrt dann der h. Thomas, daß diese Bezeichnungsweise im Abstracten und Concreten nicht allein für die Namen des göttlichen Wesens, sondern auch für die Namen der Personen gelte. Ebenso lehrt er quaest. 39, art. 2: Intellectus noster res divnas nominat non secundum modum earum, quia sic eas cognoscere non potest, sed secundum modum in rebus creatis inventum. Alle jene drei Arten der Bezeichnungen Gottes können noch auf abstracte und concrete Weise ausgedrückt sein; z. B. die Unendlichkeit, der Unendliche; die Herrschaft, der Herr; die Allmacht, der Allmächtige; so in Beziehung auf das Wesen Gottes; und in Beziehung auf die göttlichen Personen: Die Vaterschaft, der Vater; die Zeugung, der Gezeugte; die Hauchung, der Gehauchte. Sowohl die abstracte als die concrete Ausdrucksweise bezeichnet die Wesenheit Gottes und die Personen; wie die angegebenen Beispiele zeigen; vergl. den h. Thomas P. I, quaest. 32, art. 2: Oportet non solum nomina essentialia in abstracto et in concreto significare, ut cum dicimus Deitatem et Deum, vel Sapientiam et Sapientem: sed etiam personalia, ut dicamus Paternitatem et Patrem. Weiter gibt er dann den Grund dafür an, nämlich weil man nur so die Einheit des göttlichen Wesens und den Unterschied der drei Personen festhalten könne, was nicht weiter hieher gehört. Aber weil alle Bezeichnungen Gottes auf die angegebenen drei Arten aus den Geschöpfen gebildet sind, darum können wir in diesem Leben nur eine vermittelte oder abstrahirte Erkenntniß Gottes haben; d. h. so wie wir in diesem Leben das Uebersinnliche überhaupt nur aus dem Sinnlichen zu erkennen vermögen, so auch nur Gott. Und wenngleich daher Gott auf die Seelen der Gerechten auch in diesem Leben schon durch seine Gnade in einer besondern Weise einwirkt, so ist doch selbst die Erkenntniß, welche die Heiligen in diesem Leben von Gott haben, eine aus den Wirkungen Gottes entnommene, also eine vermittelte (cognitio Dei abstractiva). Erst in jenem Leben werden wir eine unmittelbare Erkenntniß Gottes (cognitio Dei intuitiva) haben durch die glückselige Anschauung Gottes (visio beatifica). Denn es ist ein formell ausgesprochener Glaubenssatz unsrer Kirche, daß wir dort den dreieinigen Gott sehen werden, wie er ist. Diesen Unterschied zwischem dem Erkennen Gottes in diesem und jenem Leben hebt der Apostel sehr gut mit den Worten hervor 1. Cor. 13, 12: „Jetzt sehen wir durch einen Spiegel räthselhaft; alsdann aber von Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, so wie auch ich erkannt bin.“

§. 16. Jedes einzelne Attribut Gottes bezeichnet die ganze göttliche Wesenheit.

1. Daß nach der dreifachen Weise unsere Erkenntnisse über Gott auszudrücken, welche im dritten und vierten Grundsatze über die Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben bewiesen ist, viele eigenschaftliche Bezeichnungen oder Attribute Gottes gebildet werden können, ist einleuchtend. Dieses führt uns naturgemäß zu den beiden Fragen: In welchem Verhältnisse steht Gott zu den göttlichen Attributen? In welchem Verhältnisse stehen die göttlichen Attribute zu einander? Jene Fragen werden wir im fünften Grundsatze über die Erkennbarkeit Gottes im gegenwärtigen Leben, diese im sechsten zu beantworten suchen. Unter Attribut Gottes wird irgend eine Bezeichnung oder Benennung Gottes, eine eigenschaftliche Fassung Gottes, ein Ausdruck unsrer Erkenntniß über Gott verstanden. Einige Theologen wollen auch die drei göttlichen Personen so nennen, aber unpassend; worüber sogleich. Wenn wir nun irgend ein Attribut von Gott aussagen, z. B. Gott ist ewig, Gott ist gütig: so denken wir uns nach dem sprachlichen Ausdrucke dieses Satzes das Wesen Gottes als das Substrat dieses Attributs, oder das Wesen Gottes als das Subject, von welchem dieses Attribut ausgesagt wird. Denn nach unsrer menschlichen Einrichtung und Ausdrucksweise sind wir nicht im Stande, wie im zweiten Grundsatze bewiesen ist, auf eine andere Weise Erkenntnisse über Gott zu empfangen und diese wieder durch sprachliche Bezeichnungsweisen auszudrücken. Und überhaupt findet sich in allen erschaffenen Dingen eine Zusammensetzung aus dem, was es ist, und aus dem, wer es ist (individuelles Sein), und aus dem, warum es ist. Aber weil Gott das absolute Princip ist, so kann auch nichts von Außen in ihn Hineingekommenes in ihm sein; oder deßhalb ist Gott die absolute Einfachheit. Deßhalb kann Gott nicht unter irgend eine Kategorie oder unter irgend ein Genus fallen. Und darum kann das göttliche Wesen auch durch keine einzige Bezeichnung seinem ganzen Umfange nach erkannt werden, wie etwa durch die Bezeichnung „Mensch" dieser bestimmte Gegenstand seinem ganzen Umfange nach begriffen wird. Daher können wir sowohl sagen, daß durch jedes einzelne dieser Attribute die ganze Wesenheit Gottes bezeichnet wird, als auch können wir sagen, daß durch die Zusammenfassung aller dieser Attribute die Wesenheit Gottes bezeichnet wird. Denn weder das einzelne Attribut noch auch alle zusammen kommen dem Gegenstande ihrer Bezeichnung gleich. Nachher werden wir sehen, ob wir Eins dieser Attribute, und Welches, als vorzügliche Bestimmung des Wesens Gottes betrachten können, und ob wir Eins dieser Attribute, und Welches, wenigstens in Gedanken, als das ursprüngliche ansehen können, so daß von diesem die übrigen ausfließen. Jenes nenen die Theologen die physische, dieses die metaphysische Bestimmung des Wesens Gottes. Ist ferner Gott das absolute Princip, und darum ohne alle Zusammensetzung, so folgt auch, daß die Attribute von der Wesenheit Gottes nicht getrennt werden dürfen, so daß man sich das durch die Attribute Ausgesagte als etwas zur Wesenheit Gottes Hinzukommendes dächte; — ebensowenig als man die Räumlichkeit von der Materie trennen kann, ohne diese selbst zu vernichten.

2. Indessen hiermit haben wir die Frage: In welchem Verhältnisse steht Gott oder die Wesenheit Gottes zu den göttlichen Attributen? noch nicht beantwortet. Denn es bleibt noch zu untersuchen übrig, ob zwischen der Wesenheit Gottes und zwischen den göttlichen Attributen gar kein Unterschied statt finde? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus der kirch-

lichen Lehre über das Dasein Gottes, welche wir im ersten Capitel vorgelegt haben. Dieser zufolge ist Gott der absolute, der ewige, der unendliche. Deßhalb kann er unter keine Kategorie und unter kein Genus fallen, welche ihn umschlössen. Deßhalb kann in Gott gar keine Zusammensetzung sein. Deßhalb kann auch zwischen Gott oder dem göttlichen Wesen und zwischen den göttlichen Attributen kein wirklicher Unterschied statt finden. (**Nulla omnino est distinctio realis inter Deum et divina attributa**). Denn in Gott besteht durchaus kein anderer wirklicher Unterschied, als derjenige, welcher durch den Ursprung der göttlichen Personen (der zweiten und dritten) und durch die Beziehungen der drei göttlichen Personen zu einander gebildet wird, durch welchen Unterschied eben die drei göttlichen Personen als von einander wirklich verschiedene bestehen. Alle andern Attribute, wie sie auch immer in einem von den drei angegebenen Wegen über Gott gebildet werden mögen, sind bloße Unterscheidungen in unsrer Erkenntniß über Gott, gleichsam ebensoviele Strahlen, in denen das an sich einfache Licht der Gottheit sich in unserem Geiste bricht. Zwischen der Wesenheit Gottes und zwischen den göttlichen Attributen dürfen durchaus keine in Gott bestehende Unterschiede angenommen werden; wie man auch immer dieselben mag bestimmen wollen; oder alle Eigenschaften Gottes sind das Wesen Gottes selbst; oder Alles, was Gott hat, das ist Gott.

3. Wenn im Verlaufe der Kirchengeschichte die Frage zur Sprache kam: Muß zwischen der Wesenheit Gottes und zwischen den einzelnen Attributen Gottes irgend ein Unterschied angenommen werden, und welcher, oder gar keiner? — so lagen bei allen diesen Erörterungen folgende drei Gedanken zum Grunde: Erstens. Die Gegner der Dreieinigkeit, welche eben so wie die Juden Gott nur in Einer Person bestehen ließen, bekämpften jeglichen wirklichen Unterschied in Gott. Dann mußte die kirchliche Lehre von der Dreieinigkeit, welche die Grundlage des ganzen Christenthums ausmacht, nothwendig fallen. Diesen gegenüber suchten die kirchlichen Schriftsteller die wirklichen Beziehungen Gottes zu sich selbst, durch welche die persönlichen Unterschiede begründet sind, festzuhalten. In dieser Hinsicht ist der Arianer Eunomius der Hauptgegner. Zweitens. Andere, gleichsam in kindlicher Unfähigkeit befangen, die absolute Einfachheit Gottes auffassen zu können, nahmen eine wirkliche Zusammensetzung in Gott aus seinem Sein und aus seinen Beschaffenheiten an; — gewiß eine sehr fühlbare und greifbare Zusammensetzung in Gott, dieselbe nämlich, welche auch in den Geschöpfen. So mußten folgerichtig die Anthropomorphiten lehren. So soll der Bischof Gilbert von Poitiers gelehrt haben. So lehren wirklich die jüdischen Rabbinen, nach Eisenmenger's Entdecktem Judenthume Bd. 1. S. 2 flg. Drittens. Andere endlich, nämlich einige oder mehrere Nominalisten, sollen jeglichen Unterschied, auch zwischen den verschiedenen Bezeichnungsweisen, welche wir Gott nach unsrer Erkenntniß von ihm beilegen, gänzlich aufgehoben haben, so daß nach ihrer Ansicht auch nicht einmal in unsrer Erkenntniß Gottes ein Unterschied dieser verschiedenen Bezeichnungen bestände. Diesen gegenüber ist festzuhalten, daß die Aeußerungen der unendlichen Macht Gottes, wenngleich diese in sich selbst durchaus einfach ist, in den Geschöpfen verschieden sind und daß darum auch unsere Erkenntnisse und Bezeichnungen Gottes von einander verschieden sein müssen, weil wir nur aus den erschaffenen Dingen unsere Erkenntnisse über Gott auszudrücken vermögen. Gehen wir nun mehr zu dem Einzelnen über. Der Arianer Eunomius im vierten

Jahrhunderte bekämpfte allen wirklichen Unterschied in Gott. Nach der Bemerkung des h. Gregor von Nyssa in seiner zwölften Rede gegen den Eunomius that er dieses in der Absicht, um das wichtigste Geheimniß, oder besser gesagt das Fundament der gesammten kirchlichen Lehre, die Dreieinigkeit zu vernichten; denn besteht in Gott gar kein wirklicher Unterschied, dann sind drei göttliche Personen unmöglich, sondern dann kann nur Eine Einzige göttliche Person bestehen; und zunächst that er es, um die Consubstantialität des Sohnes mit dem Vater zu läugnen. Zu diesem Ende soll sich Eunomius folgenden Schlusses bedient haben: „Der Begriff des Ungezeugten, wie jedes Attribut, kann nicht einmal in Gedanken von der Gottheit getrennt werden. Nun ist aber das Wort nicht ungezeugt. Also ist es nicht Gott.“ Dieser ganze Schluß, wie er in optima forma dasteht aus propositio maior, propositio minor und conclusio, ist Nichts, als eine sehr übel angebrachte Verstandesspielerei. Bekanntlich hat die Zeugung des Sohnes nach katholischem und nach arianischem Sinne eine sehr verschiedene Bedeutung. Nach jenem ist sie ewig und in Gott bleibend; nach diesem zeitlich und außer Gott gesetzt. Deßhalb hat auch die propositio minor: „Nun ist aber das Wort nicht ungezeugt“ einen sehr verschiedenen Sinn nach katholischer oder aber nach arianischer Auffassung. Dieser Unterschied wird durch jene Amphibologie nur künstlich verdeckt. Auch liegt in dem ganzen Schlusse der Fehler, daß das Wort ohne Weiters als göttliches Attribut aufgefaßt wird, wie Macht, Weisheit; ohne daß die Unpersönlichkeit des Wortes vorher nachgewiesen wäre. Das Wahre und Richtige in diesem Schlusse müßte so herauskommen: „Der Begriff des Ungezeugten kann nicht einmal in Gedanken von Gott dem Vater getrennt werden. Nun ist aber das Wort nicht ungezeugt. Also ist es nicht Gott der Vater.“ Eunomius nahm schon im Obersatze an, daß Gott nur in Einer, nicht in drei unterschiedenen Personen bestehe. Nach dem Berichte des h. Epiphanius in seiner 76. Häresie hatte Aëtius, der Lehrer des Eunomius, die nämlichen Ansichten. — Der entgegengesetzte Irrthum, nach welchem zwischen der göttlichen Wesenheit und den göttlichen Attributen ein wirklicher Unterschied (distinctio realis) bestände, wird gewöhnlich dem Bischofe Gilbertus Porretanus (von Poitiers) im zwölften Jahrhundert zugeschrieben. Indeß steht dies nicht außer allem Zweifel und suchen vielmehr einige Theologen den Gilbertus von diesem Irrthume frei zu sprechen. Aber sicher ist, daß schon im vierten Jahrhunderte Gregorius Palamas, Bischof von Thessalonike, dieser irrigen Ansicht zugethan war. Auf dem Concil zu Rheims 1148 sprachen die französischen Bischöfe die Lehre der katholischen Kirche über diesen Gegenstand feierlich aus: Credimus et confitemur, simplicem naturam Divinitatis esse Deum, nec in aliquo sensu catholico posse negari, quin Divinitas sit Deus et Deus Divinitas. Sicubi vero dicitur: Domini sapientia sapientem, magnitudine magnum, Divinitate Deum esse, et alia huiusmodi: — credimus, nonnisi ea sapientia, quae est ipse Deus. Dieses Bekenntniß wurde dem Papste Eugenius III. vorgelegt und von ihm bestätigt. Der h. Bernard, welcher selbst auf dem Concil zugegen war, äußert sich über diesen Gegenstand noch insbesondere so: Scribatur stylo ferreo in ungue adamantino et sculpatur in silice, quod divina essentia, forma, natura, deitas, bonitas, sapientia, virtus, potentia, magnitudo vere est Deus. D. h. welche Eigenschaft auch immer von Gott ausgesagt werden mag, dieselbe bezeichnet die Wesenheit Gottes selbst; oder ist die Wesenheit Gottes selbst; wie wir diesen

Paragraphen überschrieben: Durch jedes Attribut Gottes wird die ganze Wesenheit Gottes bezeichnet. Aehnlich wie auf dem Concil hatte sich der h. Bernard schon früher ausgesprochen, vergl. pag. 805, C (Edit. Antverp. 1616): Nisi cui ipsa aeternitas Deus voluerit revelare; — wo er Gott geradezu die Ewigkeit nennt und dadurch andeutet, daß zwischen der Wesenheit Gottes und den göttlichen Attributen kein Unterschied bestehen kann. Kurz vorher setzt der h. Bernard auseinander, „daß die Zeit mit der Welt erschaffen sei", — wie denn diese Auffassung: Gott ist die Ewigkeit, die erschaffenen Dinge überhaupt Zeit und Raum, der erschaffene Geist insbesondere aevum, bei den Scholastikern allgemein, und die allein wahre ist. Dasselbe hatte er unmittelbar vorher schon angedeutet, indem er Gott profundus aeternitatis sinus nannte. Denselben Ausdruck hat der h. Thomas: Deus est sua aeternitas. Die Einerleiheit Gottes mit seinem Wesen, oder den Satz: „Alles, was Gott hat, das ist er", setzt der h. Bernard sehr gut auseinander S. 811 und 812. Als ein gewisser Abt Joachim den frühern Irrthum zu erneuern suchte, wurde die katholische Lehre, daß die göttlichen Attribute keine Zusammensetzung in Gott ausdrücken können, sondern daß sie die Wesenheit Gottes selbst bezeichnen, auf dem vierten Concil vom Lateran (1215) noch bestimmter ausgesprochen: Nos sacro et universali concilio approbante credimus et confitemur, quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus sanctus. Hier ist außer dem persönlichen Unterschiede in Gott kein anderer erwähnt, folglich alle Zusammensetzung in Gott geläugnet und die Lehre bestätigt, daß jede Eigenschaft Gottes die Wesenheit Gottes selbst ist. Und auf dem Concil zu Florenz (1439) in der 18. Sitzung sagen die Väter: Nulla debet in divinis realis distinctio admitti, ubi non occurrit oppositio relativa. Nämlich durch die Beziehungen (relationes) der göttlichen Wesenheit zu sich selbst wird der Unterschied der Personen bewirkt. Folglich ist nach der Lehre der Kirche dieser Unterschied der einzige, welcher in Gott besteht. Dann gibt das Concil selbst eine weitere Erklärung dieser Worte, indem es die Stelle Joh. 16, 15: Omnia, quaecunque habet Pater, mea sunt, so erklärt: Omnia, quae Patris sunt, ipse Pater unigenito Filio dedit, praeter Patrem esse. Folglich findet nach der ausdrücklichen Lehre der Kirche in Gott gar kein anderer Unterschied statt als der, welcher zwischen den drei göttlichen Personen besteht. Dieser Unterschied wird durch die Beziehungen der göttlichen Wesenheit zu sich selbst gebildet. Jede Beziehung aber ist die göttliche Wesenheit selbst. Dagegen in den verschiedenen Bezeichnungen, durch welche wir unsere Erkenntnisse über Gott ausdrücken, besteht allerdings ein wirklicher Unterschied, wie wir nun im folgenden sechsten Grundsatze sehen werden, weil alle unsere Erkenntnisse über Gott durch das Gute, welches wir in den erschaffenen Dingen finden, ihren sprachlichen Ausdruck erhalten haben.

§. 17. In der Erkenntniß des menschlichen Geistes über Gott besteht zwischen den einzelnen göttlichen Attributen ein wirklicher Unterschied.

1. Der sechste Grundsatz über die Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben ist, daß nach unsrer Erkenntniß von Gott zwischen den einzelnen göttlichen Attributen ein wirklicher Unterschied angenommen werden muß, und zwar eine distinctio virtualis; d. h. nur in unsrer Erkenntniß besteht dieser

Unterschied, nicht in Gott selbst. Der Grund dieser Bezeichnung **distinctio virtualis**, oder **virtualitates**, (wenn man an die Unterschiede der sämmtlichen göttlichen Attribute denkt), wird aus dem Folgenden erhellen. Aus demjenigen, was wir bisher, namentlich in dem vorigen Paragraphen entwickelt haben, folgt schon, daß die Attribute Gottes nicht der Sache nach (**realiter**), sondern nur der Kraft oder dem Inhalte ihrer Bezeichnung nach (**virtualiter**) mehrere sein können. Denn so wie zwischen dem Wesen Gottes und seinen Attributen kein wirklicher Unterschied bestehen kann, so kann auch zwischen den einzelnen Attributen kein wirklicher bestehen, weil Gott der in sich Eine und Einfache ist. Indessen in Beziehung auf unsere Erkenntniß von Gott oder in Beziehung auf den Inhalt der Attribute muß doch zwischen den einzelnen Attributen, welche wir von Gott aussagen, oder zwischen den eigenschaftlichen Fassungen, in welchen wir eine Erkenntniß über Gott ausdrücken, irgend ein Unterschied angenommen werden. Denn wenn wir sagen: Gott ist ewig, so wollen wir durch diesen Satz doch nicht Ebendasselbe sagen, was wir mit den Worten ausdrücken: Gott ist gütig; wenngleich wir allerdings durch beide Sätze einen und denselben Gegenstand unsrer Erkenntniß, Gott, bezeichnen wollen. So ist also zwischen den einzelnen göttlichen Attributen sicher insofern ein Unterschied anzunehmen, als wir durch dieselben eine verschiedene Erkenntniß über Gott ausdrücken, theils welche uns Gott durch die Kirche über sich selbst gegeben hat, theils welche in unserm Geiste besteht. Denn das durch die Kirche gegebene **depositum fidei** und der in unserem Geiste bestehende Inhalt des Glaubens müssen sehr wohl von einander unterschieden werden. Dieser ist nur aus Jenem geschöpft und hat Jenes zu seinem Regulator. Die sämmtlichen Attribute Gottes werden wir in drei Klassen überblicken, nach dem Sein, nach dem Erkennen und nach dem Wollen, wie wir nachher sehen werden, weil uns allein diese Eintheilung der göttlichen Attribute begründet zu sein scheint und weil sie in der katholischen Theologie die älteste und allgemeinste ist. Deßhalb, nämlich wegen des so eben allgemein aufgestellten Grundsatzes, muß zwischen allen Attributen, welche vom Sein, vom Erkennen und vom Wollen Gottes ausgesagt werden, nach dem Inhalte ihrer Bezeichnungsweise oder nach unserem Erkennen ein Unterschied bestehen; nämlich wenn wir durch die Attribute, die vom göttlichen Sein ausgesagt werden, nicht irgend eine göttliche Person, sondern Gott, (d. h. das göttliche Wesen), nur als den in ewiger Ruhe begriffenen darstellen wollen; und ebenso auch wenn wir durch die Attribute des Erkennens und durch die des Wollens nicht göttliche Personen (die zweite und die dritte) bezeichnen wollen, sondern Gott nur als den in vollkommenster Thätigkeit begriffenen; oder wenn wir von dem wirklichen Unterschiede in Gott selbst absehen und überhaupt nur das Sein Gottes oder die Thätigkeit Gottes ausdrücken wollen; überhaupt also auch dann, wenn wir an den persönlichen Unterschied in Gott nicht denken, müssen wir doch in unserem Erkennen über Gott einen Unterschied zwischen den Attributen des Seins, und denen des Erkennens und Wollens annehmen. Beim Erkennen und Wollen Gottes werden wir diesen Unterschied auch immer hervorheben.

Dagegen ganz anders gestaltet sich die Sache, wenn durch Sein, Erkennen, Wollen die drei göttlichen Personen selbst bezeichnet werden. Denn dann müssen sich die Attribute, welche das Sein Gottes betreffen, von denen, welche das Erkennen Gottes betreffen, wirklich unterscheiden; d. h. so, daß dieser Unterschied nicht bloß in der Bezeichnungsweise dieser Attribute oder in unsrer Erkenntniß, sondern in Gott selbst besteht. Denn so gewiß wir

glauben, daß Gott in drei unterschiedenen Personen besteht, so gewiß muß jede dieser drei Personen von den beiden übrigen wirklich unterschieden sein, weil Gott sonst nicht in drei, sondern nur in einer Person existiren würde. So gewiß also muß in Gott ein wirklicher Unterschied angenommen werden. Nun aber wird der Unterschied zwischen Sein, Erkennen, Wollen gewöhnlich angewendet, um den Unterschied zwischen den drei göttlichen Personen, welcher ein wirklicher ist, aufzufassen. Dieses geschieht mit Recht deßhalb, weil der Act des Selbsterkennens in Gott derjenige ist, durch welchen die zweite Person von der ersten ihren Ursprung nimmt, und der Act des Selbstwollens in Gott derjenige, wodurch die dritte Person von der ersten und zweiten ihren Ursprung nimmt; und weil das Erkennen das Sein, das Wollen aber das Sein und das Erkennen voraussetzt; — über welches Alles wir bei der Lehre von der Trinität handeln werden. Mit Recht werden daher die drei göttlichen Personen als Sein, Erkennen, Wollen und die Unterschiede zwischen diesen als die Unterschiede zwischen den drei göttlichen Personen aufgefaßt. Nur darf dabei nicht vergessen werden, daß das persönliche Sein in Gott auch Erkennen und Wollen, das persönliche Erkennen in Gott auch Sein und Wollen und das persönliche Wollen in Gott auch Sein und Erkennen enthält oder vielmehr selbst ist. Werden daher Sein, Erkennen, Wollen angewendet, um die drei göttlichen Personen anzudeuten, so muß man auch zwischen dem Sein, Erkennen und Wollen Gottes einen wirklichen Unterschied festhalten, weil zwischen den drei göttlichen Personen ein wirklicher Unterschied besteht; und dann drücken die Attribute, die sich auf das Sein beziehen, die sich auf das Erkennen beziehen und die sich auf das Wollen beziehen, nicht bloß in ihrer Bezeichnungsweise und in unsrer Erkenntniß, sondern in Gott selbst einen wirklichen Unterschied aus.

Dabei muß man sich jedoch vor der, nach unsrer Ueberzeugung irrthümlichen Bezeichnung hüten, die drei göttlichen Personen göttliche Attribute zu nennen, wie es einige Theologen thun. So schreibt z. B. der Theologe La Fosse im Cursus completus theologiae, Paris. 1841, tom. VII, S. 80 und 86: Notandum est, quaestionem agitari non de attributis relativis ad invicem comparatis: fatentur enim omnes, haec attributa, hoc est divinas personas ab invicem distingui distinctione reali maiore: movetur ergo quaestio de attributis absolutis *) ad invicem collatis, et de iisdem, sicut et de relativis comparatis cum subiecto, Deo scilicet et divina essentia. La Fosse nennt in dieser Stelle die drei göttlichen Personen „relative Attribute"; unter „absolute Attribute" versteht er die Attribute, welche von der Wesenheit Gottes, d. h. von Gott ausgesagt werden, ohne daß an den Unterschied der drei Personen in Gott gedacht wird; welche Eintheilung der göttlichen Attribute von manchen Theologen angewendet wird, wie wir nachher sehen werden. Ja La Fosse geht so weit, daß er von einer „Vergleichung" **) dieser relativen Attribute mit ihrem Träger, nämlich „mit Gott oder der göttlichen Wesenheit" spricht; — was doch wohl sehr schief ausgedrückt sein möchte, weil jede einzelne göttliche Person die ganze göttliche Wesenheit ohne die persön-

*) Damit meint La Fosse sowohl die negativen Attribute, z. B. der Ewige, die Ewigkeit, der Unendliche, die Unendlichkeit, als auch meint er die positiven, z. B. der Weise, die Weisheit, überhaupt alle, die sich auf die Wesenheit Gottes beziehen.

**) Oder „von einem Verhältnisse", wie man es mag übersetzen wollen, nämlich die Worte comparatis und collatis.

lichen Unterschiede der beiden übrigen Personen ist (wobei zu beachten ist, daß wir bloß in unserm Denken die eine göttliche Person von den beiden übrigen getrennt betrachten dürfen; denn der Wirklichkeit nach sind sie nie von einander getrennt). Indeß auch die Bezeichnung der drei göttlichen Personen als „relative Attribute Gottes" dürfte doch wohl verwerflich sein. Selbst Perrone in seiner Dogmatik (De Deo Pars Altera) hat diese Ausdrucksweise hin und wieder angewendet. Aber diese Benennung der drei göttlichen Personen (attributa relativa) scheint deßhalb nicht gebilligt werden zu können, weil wir, wenn wir von Attributen Gottes sprechen, d. h. wenn wir unsere Erkenntniß über Gott in eigenschaftlicher Auffassung ausdrücken, vorzugsweise an das Verhältniß Gottes zur Welt denken, d. h. zu allen erschaffenen Dingen, indem unsere Erkenntnisse über Gott durch das Gute in den erschaffenen Dingen ihren Ausdruck gefunden haben; — nicht aber an die Beziehungen der göttlichen Wesenheit zu sich selbst durch das Selbsterkennen und Selbstwollen Gottes. Darum denkt man bei dem Ausdrucke „göttliche Attribute" oder „Attribute Gottes" allgemein an eigenschaftliche Bezeichnungen des göttlichen Wesens, welche aus den erschaffenen Dingen entnommen sind. Das gilt nun freilich auch für die Benennungen Vater, Sohn, heiliger Geist, Person; auch diese Namen Gottes sind aus den erschaffenen Dingen, näher aus dem menschlichen Geschlechte entnommen; und aus diesem Grunde möchte Jemand darauf bestehen, daß auch die drei göttlichen Personen als „Attribute Gottes", näher als „relative Attribute Gottes" bezeichnet werden sollen; indeß es wäre eine Abweichung vom gewöhnlichen, durch den Ursprung der Attribute selbst begründeten Sprachgebrauche und es würde die Wahrheit unberücksichtigt gelassen, daß die göttlichen Personen auf ewigen und in Gott bleibenden Thätigkeiten beruhen und auf den Beziehungen der göttlichen Wesenheit zu sich selbst, welche innern Thätigkeiten Gottes sowohl als auch welche Beziehungen von allen erschaffenen Dingen ganz unabhängig bestehen. Deßhalb will uns die Bezeichnung der drei göttlichen Personen durch „relative Attribute" ebenso verkehrt und tadelhaft scheinen, wenngleich sonst große Theologen sie angewandt haben (niemals jedoch der h. Thomas), als die Bezeichnung des Sohnes und des heiligen Geistes durch „Wirkungen Gottes"; worüber wir bei der Lehre von der Trinität handeln werden; — wiewohl Theologen aus der griechischen Kirche allerdings diesen Ausdruck für den Sohn und den heiligen Geist gebraucht haben.

2. Da die Attribute Gottes auf dreifache Weise aus den erschaffenen Dingen gebildet werden können, wie wir früher bewiesen haben, so müssen ihrer sehr viele gebildet werden können, welche jedoch alle die Eine göttliche Wesenheit bezeichnen, ohne daß irgend Eins derselben den Gegenstand seiner Bezeichnung zu erreichen vermöchte. Der leichtern Uebersicht halber haben die Theologen von jeher die göttlichen Attribute einzutheilen gesucht und um in ihrer wissenschaftlichen Darlegung der kirchlichen Lehre über Gott die erforderliche Ordnung einhalten zu können. Aber manche Theologen sind gar nicht von einem bestimmten Eintheilungsgrunde ausgegangen, obschon die Logik lehrt, daß man erst das fundamentum divisionis aufstellen muß, bevor man zu einer Eintheilung selbst übergehen kann, weil sonst Glieder nach verschiedenen Eintheilungsgründen neben einander zu stehen kommen, wodurch es um die Klarheit geschehen ist. So theilen manche Theologen alle göttlichen Attribute ein in „absolute Attribute" und in „relative Attribute"; wie wir in der vorigen Nummer dieses Paragraphen bemerkten. Jene sollen sich auf die Wesenheit Gottes beziehen, diese auf die Personen. Aber

daß die drei göttlichen Personen nicht göttliche Attribute genannt werden dürfen, haben wir so eben bewiesen. Darum können wir mit dieser Eintheilung nichts anfangen. Zudem hat sie gar keinen Eintheilungsgrund und ist darum auch keine Eintheilung. In der angegebenen Einfachheit findet sich diese Eintheilung in mehreren Handbüchern. Etwas künstlicher hat sie der Theologe La Fosse Cursus completus theologiae, Paris. 1841, tom. VII, pag. 60 gegeben: Attributi nomine intelligitur id, quod de alio praedicatur et dicitur. Cum autem agitatur quaestio de ente infinite perfecto, nihil de eo dici potest, quod non habeat rationem perfectionis: quomodo autem omnes contineat perfectiones, iam contra Spinosam supra innuimus dicemusque infra, tractando de Dei infinitate. Sufficiat igitur hic observare, attributa alia esse primario essentialia, quae primarium Dei ingrediuntur conceptum: alia esse proprietates secundario essentiales, quae ex primario Dei conceptu fluere intelliguntur: et ex his alia esse absoluta, quae absolute de natura divina enuntiantur et tribus communia sunt personis, ut aeternitas etc.: alia sunt relativa, quae sunt singulis personis propria, ut paternitas etc. Daß die drei göttlichen Personen nicht attributa relativa genannt werden dürfen, haben wir vorher bewiesen. Schon allein aus dem Grunde wäre die hier gegebene Unterabtheilung: attributa absoluta und attributa relativa verwerflich, abgesehen von dem, was wir vorher dagegen bemerkten, weil jede einzelne göttliche Person die ganze göttliche Wesenheit ist (wenngleich nicht umgekehrt), und folglich die Eintheilungsglieder sich gar nicht ausschließen würden. Doch das mag hingehen. Ebenso fehlerhaft und willkührlich ist die Haupteintheilung: attributa primario essentialia — attributa, proprietates, secundario essentiales. Daß auch diese beiden Eintheilungsglieder sich nicht ausschließen, ist klar; — aber was soll man sich darunter denken? La Fosse erklärt das weislich nicht; denn er gibt von seinen attributa primario essentialia kein Beispiel an. Daß die Theologie durch solche willkührlichen Ausdrücke und Begriffsbestimmungen, denen gar keine Wirklichkeit entspricht, und die bloße Hirngespinste einzelner Männer sind, sehr in Mißcredit gekommen, zumal weil es in älteren und neueren Handbüchern davon wimmelt, ist unläugbar. Dadurch wird dem Anfänger das Studium der Theologie erschwert und die Nichttheologen fangen an sie zu verachten. Man sollte doch bei dem Streben nach Wissenschaft weder den wirklichen Gegenstand derselben noch auch das wirkliche Leben jemals außer Acht lassen, und sich darum stets dem Menschen und dem wirklichen Leben, nicht dem todten Buchstaben, gegenüberstellen.

Sehr verbreitet ferner ist folgende Eintheilung der göttlichen Attribute, welche in ihren hauptsächlichsten Elementen schon von dem Theologen Hooke gegeben ist; vergl. Curs. Complet. theol. tom. II, pag. 212 (Paris. 1839): Attributa Dei in tres classes commode dividi possunt: prima continebit illa attributa, quae concipiuntur ut modi existendi entis necessarii, quaeque ita pertinent ad substantiam a se *) existentem, ut nequeant communicari creaturis: ideo illa appellabimus attributa incommunicabilia, qualia sunt infinitas, aeterni-

---

*) Was dieser Ausdruck: Deus est substantia a se existens bedeuten soll, werden wir unten sehen.

tas, immensitas, immutabilitas, unitas. **Secunda** classis illa habebit, quae concipiuntur non ut modi entis necessarii simpliciter, sed ut modi entis viventis, vel ut facultates seu virtutes: talia sunt vita, scientia, voluntas, potentia, libertas, felicitas. Haec attributa, quoniam participantur a creatis mentibus, dicemus attributa communicabilia. **Tertia**, illa denique complectetur, quae habent habitudinem seu relationem cum lege aeterna et immutabili *), quaeque propterea moralia dici possunt: qualia sunt sapientia, sanctitas, bonitas, iustitia. Haec vero attributa moralia, cum sint exercitatio ad extra attributorum secundae classis, proprie pertinent ad disputationem de divina providentia. **Vollständiger** hat diese Eintheilung **Klee** Bd. 2, S. 40 (3. Aufl.): „Eingetheilt werden die Attribute oder Eigenschaften 1) in negative (ἀποφατικά, ἀφαιρετικά) z. B. unsichtbar, unsterblich; und positive (καταφατικά) z. B. weise, mächtig; 2) natürliche (z. B. einfach, allmächtig), und moralische (z. B. Heiligkeit, Gütigkeit u. s. w.); 3) ruhende (quiescentia, immanentia, ἀνεργητικά) z. B. Ewigkeit, Unermeßlichkeit, und wirkende (ἐνεργητικά, operativa, transeuntia) z. B. Macht, Weisheit; 4) mittheilbare (communicabilia), z. B. Weisheit, Heiligkeit, und unmittheilbare, z. B. Ewigkeit, Unermeßlichkeit; 5) absolute, z. B. Ewigkeit, Unermeßlichkeit, und relative, z. B. Gütigkeit, Barmherzigkeit." Einen Eintheilungsgrund gewahrt man nirgends; und darum sieht man denn theils dieselben Glieder wiederkehren, theils willkührlich ihren Platz einnehmen, so daß sie ebensogut auf der einen, als auf der andern Stelle stehen könnten. Darum helfen uns auch diese Eintheilungen nichts weiter.

Gewiß dürfen wir auch für die Eintheilung der göttlichen Attribute das allgemeine Gesetz der Logik nicht außer Acht lassen, daß jede Eintheilung nach einem Eintheilungsgrunde geschehen muß. Für die Eintheilung der göttlichen Attribute sind nun nach Allem, was wir bisher als Lehre der Kirche über Gott entwickelt haben, zwei Eintheilungsgründe gedenkbar. Der erste ist die verschiedene Art und Weise, auf welche die Attribute Gottes aus den erschaffenen Dingen von uns gebildet werden, oder die Entstehung der verschiedenen Bezeichnungen Gottes. Der zweite ist die bei der Bildung aller göttlichen Attribute zu Grunde liegende Wahrheit, daß Gott in Persönlichkeit besteht, welche Wahrheit wir §. 7. als wesentlichen Theil des kirchlichen Begriffes von Gott und als Voraussetzung für alle göttlichen Attribute erklärten. Es fragt sich nur, welchen von diesen beiden Eintheilungsgründen wir vorzuziehen haben; und das muß ihre Entwicklung zeigen. Nach dem ersten Eintheilungsgrunde zerfallen alle göttlichen Attribute in drei Klassen, weil sie auf drei verschiedenen Wegen gebildet werden können, wie wir früher gesehen haben: 1. Die negativen Attribute. 2. Die relati-

---

*) Auch diese lex aeterna et immutabilis ist ein alter Spuk in manchen theologischen Handbüchern, dessen sich die Tutioristen und Antiprobabilisten verschiedener Farbe bedient haben, in diesem Hauptgedanken etwa: „Von Ewigkeit her besteht das Gesetz, daß wir Gott unbedingt gehorchen müssen; dies Gesetz ist von Ewigkeit her, vor der Freiheit; also müssen wir immer so handeln, um dem Gesetze sicher zu gehorchen." Das Ganze fällt durch die Bemerkung, daß der erschaffene Geist nicht von Ewigkeit ist. Vergl. in der Moral des h. Alphons den Tractat de Legibus, wo er gegen Jene lehrt: Aliquando legem, aliquando libertatem possidere.

ven Attribute, z. B. Schöpfer, Erhalter, Regierer, Erlöser, Herr. 3. Affirmative oder positive Attribute; z. B. der Weise, der Gütige. Gegen die Richtigkeit dieser Eintheilung läßt sich nichts einwenden. Aber zweckmäßig ist sie nicht. Denn wir haben schon wiederholt angedeutet, daß die drei verschiedenen Wege, in denen wir göttliche Attribute bilden, niemals von einander getrennt werden dürfen, daß wir insbesondere die negativen und positiven Attribute zur Bezeichnung Gottes (die relativen gehören zu den positiven) immer mit einander verbinden müssen, z. B. Gott ist die unendliche Weisheit, indem uns die negativen angeben, inwiefern die positiven oder bejahenden von Gott ausgesagt werden, wie aus diesem angeführten Beispiele und jedem andern erhellet. Müssen aber die nach dieser Eintheilung sich ergebenden drei Glieder der göttlichen Attribute immer mit einander verbunden werden, damit wir eine geziemende Bezeichnungsweise unsrer Erkenntniß über Gott finden, dann können die drei Arten göttlicher Attribute nach dieser Eintheilung für eine wissenschaftliche Betrachtung der göttlichen Attribute nicht auseinander gehalten werden. Ferner aber tritt die Grundwahrheit der gesammten Lehre über Gott, die Persönlichkeit Gottes und die geistige Natur Gottes nach dieser Eintheilung nicht hervor. Und endlich soll die Betrachtung über das Wesen Gottes, welche uns in diesem ersten Abschnitte beschäftigt, die Grundlage für die Lehre von der Trinität abgeben, welche uns im zweiten Abschnitte beschäftigen wird. Das Wesen Gottes dürfen wir als die Grundlage für die Lehre von der Trinität betrachten, wenngleich die Ansicht eine häretische wäre, daß in den drei göttlichen Personen eine Zusammensetzung aus dem Wesen Gottes und aus dem Personsein bestehe; vielmehr ist Gott die absolute Einfachheit und der absolute Geist; weßhalb eine Zusammensetzung und Theilung in Gott unmöglich ist. Uebrigens sagt die Kirche selbst: Gott besteht in drei unterschiedenen Personen (**Deus exsistit in tribus personis distinctis** — der andere Satz: **Deus existit in tribus personis distinctus** ist unkirchlich, weil er eine Theilung des göttlichen Wesens in den Personen andeutet); und erlaubt uns also die Lehre vom göttlichen Wesen als die Grundlage für die Lehre von der Trinität anzusehen. Betrachten wir aber die Attribute des göttlichen Wesens nach jener Eintheilung, so können sich die wissenschaftliche Betrachtung vom Wesen Gottes und die wissenschaftliche Betrachtung von der Trinität nicht entsprechen. Auf der einen Seite hätten wir dann die Lehre von den negativen Attributen, von den relativen und von den positiven Attributen; auf der andern Seite die Lehre, daß das göttliche Wesen in drei unterschiedenen Personen existirt, und die Lehre vom Vater, vom Sohne und vom heiligen Geiste. Folglich wäre ein Parallelismus zwischen der Lehre vom göttlichen Wesen und zwischen der Lehre von den göttlichen Personen nicht vorhanden. Aus diesen Gründen müssen wir diese Eintheilung der göttlichen Attribute aufgeben; und es bleibt uns nur mehr der zweite Eintheilungsgrund übrig.

Bevor wir zur zweiten Eintheilung der göttlichen Attribute übergehen, haben wir auf die große Verschiedenheit des Begriffes aufmerksam zu machen, welchen die Theologen mit den Worten: „Absolute Attribute" und „Relative Attribute" verbinden. Manche, z. B. La Fosse, welchen wir oben anführten, verstehen unter absoluten Attributen diejenigen, welche sich auf die Wesenheit Gottes beziehen, ohne daß an den Unterschied der Personen gedacht wird. Dann sind ihnen relative Attribute diejenigen, welche sich auf die drei göttlichen Personen beziehen. Klee dagegen, wie die über die Eintheilung der

göttlichen Attribute vorher aus ihm angeführte Stelle beweist, versteht unter absoluten Attributen diejenigen, welche die göttliche Wesenheit an sich bezeichnen, ohne daß sie uns eine analoge Erkenntniß über Gott gäben. Z. B. die Attribute: Der Ewige, der Unendliche bezeichnen das Wesen Gottes im absoluten Sinne, helfen uns aber für unsere Gotteserkenntniß nichts weiter, weil sie uns keine analoge Erkenntniß über Gott geben. „Relative Attribute" nimmt Klee in demselben Sinne, in welchem sonst „positive oder affirmative Attribute" gebraucht wird, solche nämlich, welche uns Gott mit Rücksicht auf das vorzüglichere Gute in den Geschöpfen bezeichnen: Der Weise, der Gerechte. Im Ganzen und Großen ist diese Begriffsbestimmung richtig, aber besser sagt man so: Relative Attribute sind diejenigen, welche eine Beziehung des Weltalls zu Gott ausdrücken; „absolute Attribute" hat ganz dieselbe Bedeutung wie „negative Attribute." Diese Erklärung entspricht am besten den Worten „absolut" und „relativ." Auch der h. Thomas hat diese Erklärung.

Der zweite Eintheilungsgrund für die göttlichen Attribute ist die Persönlichkeit Gottes. Nach der Lehre unsrer Kirche besteht Gott in drei unterschiedenen Personen. Wir können daher überhaupt sagen: Gott ist ein in Persönlichkeit bestehendes Wesen. Das Personsein schließt Sein, Erkennen, Wollen in sich, welches Dreifache sich gegenseitig bedingt und hält, indem die Thätigkeit des Erkennens das Sein voraussetzt und die Thätigkeit des Wollens das Sein und das Erkennen; und umgekehrt, indem Sein im vollen Sinne ein vernünftiges und freies ist. Und dieses Dreifache muß daher auch jeder einzelnen Person in Gott zukommen, auch wenn wir durch Sein die erste Person in Gott, durch Erkennen die zweite, durch Wollen die dritte bezeichnen; was wir mit Recht nicht nur thun dürfen, sondern auch thun müssen, wie wir in der vorigen Nummer dieses Paragraphen bewiesen haben. So gewinnen wir als Eintheilungsgrund für die göttlichen Attribute das Merkmal des persönlichen Daseins. Nach dieser Eintheilung zerfallen die Attribute Gottes in drei Klassen: 1. Attribute, welche sich auf das Sein Gottes beziehen. 2. Attribute, welche sich auf das Erkennen Gottes beziehen. 3. Attribute, welche sich auf das Wollen Gottes beziehen. Offenbar liegt hier, wie in der ganzen Lehre von Gott der Satz zum Grunde, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen ist und daher dieses Dreifache in der menschlichen Person auch Gott zukommen muß.

Diese Eintheilung der göttlichen Attribute hat Alles für sich. Denn zunächst können wir jede der drei Klassen der göttlichen Attribute nach dieser Eintheilung auf passende Weise für sich gesondert betrachten. Denn wir erblicken ja schon in den erschaffenen Dingen ein Sein ohne Erkennen und Wollen, ein Erkennen ohne Wollen, ein Wollen ohne richtiges Erkennen. Deßhalb dürfen wir auch jegliche dieser drei Arten göttlicher Attribute gesondert von den beiden übrigen betrachten, wenngleich in Gott das Sein, Erkennen und Wollen ohne Theilung, Trennung und Zusammensetzung, sondern in absoluter Einfachheit besteht. Ferner aber dürfen und müssen wir das Sein, Erkennen und Wollen des erschaffenen Geistes als die Darstellungen der drei göttlichen Personen auffassen, so daß Gott der Vater das persönliche Sein, Gott der Sohn das persönliche Erkennen, Gott der heilige Geist das persönliche Wollen ist. So gewiß nun das persönliche Sein Gottes, das persönliche Erkennen Gottes und das persönliche Wollen Gottes wirklich von einander unterschieden sind, so daß diese Unterschiede nicht bloß in unserem Erkennen, sondern in Gott selbst

bestehen: so gewiß können wir diese drei Klassen göttlicher Attribute nach dem Sein, nach dem Erkennen und nach dem Wollen gesondert jede für sich betrachten, weil dieser gesonderten Betrachtung ein wirklicher Unterschied in Gott entspricht. Ein zweiter Grund für diese Eintheilung ist, daß nach derselben der Grundgedanke der gesammten Lehre von Gott, die Persönlichkeit und darum die Geistigkeit Gottes auf das lebendigste hervortritt und der gesammten Lehre vom Wesen Gottes wirklich zum Grunde gelegt wird. Das persönliche Dasein wird nach dieser Eintheilung nur in seine drei hauptsächlichsten Momente zerlegt. Ein dritter Grund für diese Eintheilung ist, daß in Folge derselben die Lehre vom göttlichen Wesen und die Lehre von den drei göttlichen Personen den schönsten Parallelismus bilden. Bei der Lehre vom Wesen Gottes behandeln wir die Attribute des göttlichen Seins, des göttlichen Erkennens und des göttlichen Wollens; bei der Lehre von der Trinität behandeln wir das persönliche Sein Gottes, das persönliche Erkennen Gottes, das persönliche Wollen Gottes. Denn daß wir die drei göttlichen Personen als Sein, Erkennen, Wollen auffassen dürfen, haben wir vorher bewiesen; und werden wir bei der Lehre von der Trinität noch weiter beweisen. Ein vierter Grund für diese Eintheilung ist, weil durch dieselbe der Gedanke, welcher in dem kirchlichen Begriffe von Gott zunächst hervortritt, auf das passendste entfaltet wird. Wir haben nämlich vorher (§. 7.) gesehen, daß uns die Kirche Gott vorzugsweise als das absolute Princip kennen lehrt. Darin liegt, daß Gott nach der Lehre der Kirche die Vollkommenheit, oder das Gut schlechthin ist. Deßhalb müssen wir auch immer bestrebt sein, von Gott die erhabenste Vorstellung zu gewinnen, weil wir nur dadurch mit dem Glaubensinhalte unsrer heiligen Kirche im Einklange sind, und weil wir nur so die Liebe zu Gott, welche der heilige Geist unserm Herzen eingesenkt hat, flammend in demselben bewahren. Aber wie vermöchten wir wohl eine erhabnere Vorstellung über Gott zu gewinnen, als wenn wir Gott auffassen einerseits als den in vollkommenster Ruhe begriffenen, anderseits als den in vollkommenster Thätigkeit begriffenen? Jenes geschieht durch die Attribute, welche sich auf das Sein beziehen, dieses durch die Attribute, welche sich auf das Erkennen und Wollen beziehen. So erlangen wir durch jene Eintheilung auch eine möglichst vollkommene Vorstellung des göttlichen Wesens, wozu unsere heilige Kirche uns überall anleitet. Wir legen daher diese Eintheilung unsrer Betrachtung über das göttliche Wesen zum Grunde. Der scharfsinnige Beobachter wird übrigens noch mehrere Gründe für diese in der katholischen Kirche uralte Eintheilung der göttlichen Attribute aufzufinden vermögen.

Andere Theologen möchten hier für das Sein lieber Kraft setzen. Dieses ist aus dem Grunde nicht zu billigen, weil die Macht das Mittel ist, den Willen auszuführen, also den Willen voraussetzt und in die Lehre vom Willen gehört. Bei der Lehre vom göttlichen Wollen werden wir darauf zurückkommen; vergl. besonders §. 42.

3. Nachdem wir nun eine Eintheilung der göttlichen Attribute gewonnen haben, behaupten wir, daß zwischen den verschiedenen göttlichen Attributen des Seins, des Erkennens und des Wollens ein virtueller Unterschied (distinctio virtualis) statt finde, insofern wir nämlich durch diese verschiedenen Attribute unsere verschiedenen Erkenntnisse über Gott ausdrücken. Dieses haben wir nun deutlicher zu zeigen; denn nach allem bisher über Gott Gesagten muß der Satz schon von selbst einleuchten; erlauben uns jedoch nochmals zu bemerken, daß, wenn durch Sein, Erkennen, Wollen Gottes

das persönliche Sein, das persönliche Erkennen und das persönliche Wollen Gottes oder die drei göttlichen Personen bezeichnet werden, daß dann zwischen dem Sein, zwischen dem Erkennen und zwischen dem Wollen Gottes nicht bloß ein virtueller Unterschied in unsrer Erkenntniß, sondern ein wirklicher Unterschied in Gott selbst besteht, nämlich der Unterschied der drei göttlichen Personen, und daß wir über diesen persönlichen Unterschied in Gott hier gar nicht zu handeln beabsichtigen, sondern nur in der Lehre von der Trinität über denselben handeln dürfen. Alle Unterschiede dagegen zwischen den göttlichen Attributen, also zwischen Sein, Erkennen, Wollen Gottes nicht als göttlichen Personen, sondern bloß als göttlichen Attributen, bestehen in unsrer Erkenntniß, d. h. wir drücken durch die verschiedenen göttlichen Attribute eine verschiedene Erkenntniß Gottes aus. Zur weitern Begründung dieses Satzes wollen wir nach dem von den Theologen gewöhnlich eingeschlagenen Wege Folgendes vorausschicken.

Unterschied (distinctio, discrimen, differentia) ist die Läugnung der Einerleiheit, folglich ein negativer Ausdruck. Diejenigen Gegenstände nämlich werden unterschieden, welche nicht dieselben sind. Der Unterschied kann ein doppelter sein: distinctio realis, und distinctio rationis: der wirkliche Unterschied, und der Unterschied in Gedanken. Der erste ist durch die Natur des Gegenstandes von selbst gegeben, und findet ganz unabhängig von unserem Denken oder von jeder Thätigkeit unseres Erkenntnißvermögens statt. Der zweite dagegen ist nicht so in dem Gegenstande selbst gegründet, daß in ihm ein wirklicher Unterschied bestände, sondern findet nur durch unser Erkenntnißvermögen statt und ist in diesem gegründet. Die Theologen unterscheiden eine dreifache distinctio realis: die maior, minor und minima. Die distinctio realis maior findet zwischen Gegenständen statt, die entweder wirklich von einander getrennt sind, z. B. zwischen mehreren verschiedenen Menschen; oder welche doch von einander getrennt werden können, z. B. der Körper und die Seele in einem lebenden Menschen; oder wenn der Eine das Princip des Andern ist, wie Gott der Vater das Princip des Sohnes ist. Die distinctio realis minor findet statt zwischen einem Gegenstande selbst und der Art und Weise seines Daseins, so daß der Gegenstand auch ohne diese bestimmte Daseinsweise sein kann, aber nicht umgekehrt. So kann die Hand wohl bestehen ohne eine bestimmte Biegung, oder ohne die Zusammenfaltung; aber nicht umgekehrt; eine Quantität Goldes kann wohl bestehen, ohne daß sie die Form einer Münze hat, aber eine goldene Münze kann nicht ohne Gold sein. Daher wird die distinctio realis minor auch distinctio modalis genannt. Die distinctio realis minima soll von Duns Scotus für die Unterscheidung der göttlichen Attribute erfunden und mit großer Heftigkeit vertheidigt worden sein. Daher wird sie auch distinctio scotistica genannt; und auch distinctio formalis. Sie soll diejenige sein, welche sich zwischen den Formen oder Vollkommenheiten eines und desselben Gegenstandes findet, welche zwar von sich und ihrem Subjecte nicht getrennt werden können, aber doch in der Wirklichkeit von einander so unterschieden sind, daß vor aller Thätigkeit des Erkenntnißvermögens die eine nicht die andere ist. Oder kurz gesagt: Duns Scotus behauptete einen, wenn auch noch so geringen formellen Unterschied zwischen der Wesenheit Gottes und ihren Attributen und zwischen den einzelnen Attributen unter sich. Wenn dieses wirklich wahr ist, (denn die Schriften des Duns Scotus haben viele Dunkelheiten, weßhalb ich ein bestimmtes Urtheil darüber nicht abgeben möchte), so würde Duns Scotus den Satz angenom-

men haben, daß die Eigenschaften Gottes nicht das Wesen Gottes sein, was ich doch nicht glauben möchte, wenngleich es ihm gewöhnlich nachgesagt wird, da er immer für einen Mann gilt, welcher die kirchliche Lehre treu wieder gibt. Die Scotistische Schule nennt diese Unterschiede formalitates. Für den theologischen Sprachgebrauch bemerken wir noch, daß, wenn der Ausdruck distinctio realis ohne weitern Zusatz vorkommt, die distinctio realis maior verstanden zu werden pflegt.

Die distinctio mentalis oder distinctio rationis ist eine doppelte: distinctio rationis ratiocinantis und distinctio rationis ratiocinatae. Die erstere wird von unserem Erkenntnißvermögen ohne irgend eine Grundlage in der Sache selbst gemacht. Sie geht allein aus der Schwachheit unseres Erkenntnißvermögens hervor, weil dieses den ganzen Gegenstand, obgleich derselbe an und für sich im höchsten Grade einfach ist, durch einen einzigen Gedanken nicht umfassen kann. Man wird aber wohl die distinctio rationis ratiocinantis nicht so definiren wollen dürfen, wie wohl einige Theologen thun, z. B. La Fosse Curs. Complet. theol. tom. VII. S. 85, als sei dieser Unterschied ein bloß willkürlicher, wie etwa zwischen dem griechischen Namen Petrus und dem syrischen Kephas. Denn hier erkennt der Sprachgebrauch gar keinen Unterschied mehr an, sondern sagt: Petrus oder Kephas. Auch in unsrer Erkenntniß besteht in diesem Falle gar kein Unterschied. Die distinctio rationis ratiocinatae ist diejenige, welche von unserem Erkenntnißvermögen deßhalb gemacht wird, weil ein und derselbe Gegenstand in verschiedener Weise seine Kraft äußerte; z. B. dieselbe Kraft der Sonne trocknet feuchte Körper aus und macht feste Körper flüssig. Für die Bestimmung dieser distinctio rationis ratiocinatae bleibt es sich gleich zu sagen, sie sei durch die Betrachtung des Gegenstandes selbst gemacht, insofern wir die ihm innewohnende Kraft unter verschiedenen Rücksichten auffassen, oder dieser Unterschied sei in Beziehung auf die verschiedenen Aeußerungen der Kraft eines Gegenstandes gemacht, die sich unsrer Erkenntniß darbieten. Denn Beides ist dasselbe, wenn wir die Kraft doch nur aus ihren Aeußerungen zu erkennen im Stande sind, wie es in Gott der Fall ist. Hiernach unterscheiden die Thomisten verschiedene Kraftäußerungen in Gott (virtualitates). Die Thomisten und die Scotisten stimmen darin überein, daß der erschaffene Geist die einfache und unendliche Vollkommenheit Gottes nur durch mehrfache und verschiedene Auffassungen in etwa zu erkennen vermag. Aber nach der Behauptung der Scotisten sind die in unsrer Auffassung begriffenen Formen ebenso in Gott, als wie sie von unserem Geiste aufgefaßt werden. Daher nennen sie die verschiedenen göttlichen Attribute formalitates. Nach der Behauptung der Thomisten sind in Gott nicht die Formen, welche von uns aufgefaßt werden, sondern in Gott ist nur der Grund, dieselben so aufzufassen. Daher nennen sie die göttlichen Attribute virtualitates. Deßhalb werden auch die Unterschiede zwischen den Attributen oder Bezeichnungsweisen Gottes virtualitates oder distinctiones virtuales genannt, weil wir diese Bezeichnungen aus den Geschöpfen entnehmen, welche ebensoviele Aeußerungen der göttlichen Kraft sind. Denn nur in unsrer Erkenntniß bestehen diese Unterschiede. In Gott aber haben sie nur insofern einen Grund, als er alles Mögliche hervorbringen kann und dieses Weltall erschaffen hat. Wir werden nachher sehen, daß der h. Thomas in mehreren Stellen äußert, Gott enthalte der Kraft nach (virtualiter) die Vollkommenheiten aller Geschöpfe in sich; und wie insofern der Ausdruck virtualitates im h. Thomas seinen Grund hat. Der h. Thomas wollte sagen:

„Was wir Wissenschaft, Gerechtigkeit, Macht u. s. w. nennen, ist zwar seinem eigenthümlichen Begriffe nach in Gott, aber nicht dem Begriffe seiner Art nach, weil in Gott keine Qualität ist, sondern Gott die absolute Einfachheit selbst ist;" -- vergl. Summa P. I, quaest. 30, art. 3. (corp.): Scientia ponitur in Deo secundum naturam propriam scientiae, non autem secundum rationem sui generis, quia in Deo nulla est qualitas; — durch welche Worte der h. Thomas den bekannten theologischen Satz: Alles, was Gott hat, das ist er, — auf die einfachste Weise ausdrückt. Gott nämlich ist jene unendliche Vollkommenheit selbst, welche wir durch einen Ausdruck bezeichnen, der von einer erschaffenen Vollkommenheit entlehnt ist. Aber Gott ist diese Vollkommenheit ohne Theilung, ohne Trennung, ohne Zusammensetzung, im absoluten Sinne. Außer den Unterschieden der drei göttlichen Personen sind in Gott gar keine andern. Wie aber die Scotistische Ansicht mit den vorher angeführten kirchlichen Bestimmungen über das Verhältniß der Wesenheit Gottes zu den göttlichen Attributen noch bestehen kann, möchte schwer einzusehen sein. Die distinctio rationis ratiocinantis sollen die dem Nominalismus ergebenen Theologen angenommen haben. Unter diesem Namen verstand man im Allgemeinen im Mittelalter diejenige philosophische Schule, welche den Allgemeinbegriffen (Universalien, Ideen) keine Wirklichkeit zuerkannte, sondern dieselben nur in der menschlichen Erkenntniß, nämlich durch Abstraction sinnlicher Anschauungen von den individuellen Trägern des jedesmaligen Allgemeinbegriffes bestehen ließ; — wogegen der Realismus den Allgemeinbegriffen Realität zuerkannte. Im Ganzen und Großen hatte der Realismus Recht, weil die Allgemeinbegriffe in den erschaffenen Dingen und im menschlichen Erkenntnißvermögen ihre Wirklichkeit in den entsprechenden göttlichen Ideen im göttlichen Erkennen haben, die göttlichen Ideen aber, an sich betrachtet, das Allerwirklichste sind, was es nur geben kann, wenngleich der erschaffene Geist die göttliche Idee in Beziehung auf sich nicht verwirklichen will. Durch die Lehre von den göttlichen Ideen wird dieses deutlicher werden. Ueber das Verhältniß dieser beiden Participia ratiocinantis und ratiocinatae zu einander bemerken wir noch, daß durch das Perfectum der höhere Grad des Ueberlegens oder ein gegründeteres Ueberlegen ausgedrückt werden soll. Aehnliche Wendungen finden sich in der Sprache der Scholastiker auch sonst wohl, wenngleich sie als Barbarismen angesehen werden müssen. Z. B. in Beziehung auf das Verhältniß der Gnade zur Natur die beiden Participien excedens und excessus, welches man als Particip des Perfects eines Verbi deponentis betrachtete. Durch excessus wollten Duns Scotus und Gabriel Biel ausdrücken, daß die heiligmachende Gnade in höherem Grade über die Natur hinausgeht, als z. B. die Unsterblichkeit des Leibes im Urstande. Vergl. meine Schrift: Status primi hominis supernaturalis et indebitus. Monasterii 1850. S. 286 und 293. Ebenso fasse ich die beiden Participien ratiocinantis und ratiocinatae auf. Die Meinung der Nominalisten ist im Grunde mit der der Thomisten dieselbe.*) Denn es

*) Vergl. cursus completus theologiae tom. II. S. 209 (Paris. 1839): Distinctio rationis duplex: alia rationis ratiocinantis, quae fit per mentem sine ullo in ipsa re fundamento et solummodo nascitur ex imbecillitate mentis, quae totum obiectum, licet simplicissimum, unica cogitatione complecti nequit. Alia dicitur rationis ratiocinatae, quae non solum fit per mentem ex imbecillitate, sed etiam quia est in re fundamentum distinguendi: et ideo cum in re ipsa

kommt auf Dasselbe hinaus, ob man mit den Nominalisten sagt, das menschliche Erkenntnißvermögen sei so unvollkommen, daß es nur unter verschiedenen und nicht entsprechenden Formen Gott zu erreichen vermöge, oder ob man mit den Thomisten sagt, Gott sei so vollkommen, daß er nur unter verschiedenen und nicht entsprechenden Formen erkannt werden könne. Auch erklären die Nominalisten ihre **distinctio ratiocinantis** ebensowie die Thomisten die **distinctio rationis ratiocinatae.** Denn Beide erklären die **distinctio mentalis** als die Unterscheidung einer in sich durchaus einfachen Sache aus dem Grunde des zugleich mit ihr oder an ihr Bemerkten, d. h. aus dem Grunde ihrer Wirkungen, welche sie, die Unterscheidung nämlich, einigermaßen berücksichtigt. Aber darin gehen Beide auseinander, daß nach der Ansicht der Nominalisten die Ursache des Unterschiedes die Schwachheit unseres Erkenntnißvermögens ist, nicht die unendliche Vollkommenheit Gottes, nach Ansicht der Thomisten die unendliche Vollkommenheit Gottes, welcher Alles erkennt, was er hervorbringen kann, und insofern, wenigstens nach unsrer Erkenntniß von Gott, weil wir uns ihn nicht anders denken können, als nach unsern eigenen geistigen Thätigkeiten, wenngleich Gott in sich der absolut einfache ist, seine Vollkommenheit als mittheilbare unterscheidet, indem Gott den Gegensatz zwischen sich selbst als dem Unendlichen, von seiner höchsten Stufe, dem erschaffenen Geiste an, bis zur untersten, der todten Materie, durch seine Erkenntniß auffaßte und so die Ideen aller Dinge erkannte; was deßhalb nothwendig ist, weil Gott sich selbst vollständig erkennt, d. h. insoweit erkennt, als er überhaupt erkannt werden kann, oder sich selbst begreift, und darum auch Alles erkennt, was zu bewirken er im Stande ist. Aber auch nicht einmal diesen Unterschied unter den göttlichen Attributen, die verschiedenen Aeußerungen der göttlichen Vollkommenheit in den erschaffenen Dingen und die daraus entnommenen verschiedenen Bezeichnungsweisen Gottes nach unsrer Erkenntniß, wollten die Nominalisten zulassen. Wäre diese Ansicht die richtige, dann müßte auch die Verschiedenheit der Geschöpfe selbst als eine bloß scheinbare und das Wesen der Ge-

---

spectatur, vocatur virtualis. Qui inter theologos Scholae Nominales olim dicti sunt, negabant aliam inter divina attributa distinctionem admittendam praeter distinctionem rationis ratiocinantis. Qui Thomistae dicuntur, suam fecerunt distinctionem rationis ratiocinatae seu virtualem. Scotistae acriter defendunt dictinctionem realem formalem. At revera duplex tantum esse potest de hac re sententia, neque ullo modo nisi nomine differunt Thomistae et Nominales. Nam eodem plane redit, si dicas cum his, adeo esse imperfectam mentem humanam, ut nonnisi sub diversis et inadaequatis formis Deum valeat assequi, an vero dicas cum Thomistis, adeo esse perfectum Deum, ut nonnisi sub diversis et inadaequatis formis a mente possit intelligi. Utraque distinctio rationis ratiocinantis et rationis ratiocinatae eodem modo definitur apud utramque familiam: est distinctio mentalis rei in se simplicissimae ratione connotati seu effectuum, quos aliquo modo respicit. Iisdem quoque exemplis familia utraque ad explicandam suam sententiam utitur. Commune est exemplum, virtus solis liquefactiva cerae et indurativa luti. Fundamentum legitimum distinguendi, quod admittunt Thomistae, nihil aliud est, quam summa Dei perfectio seu aequivalentia pluribus causis: quam perfectionem et aequivalentiam Gersonus et caeteri Nominales nunquam negaverunt. Sed magis proprie loquentes dicebant causam distinctionis esse imbecillitatem ingenii humani, non summam Dei perfectionem: alias Deus ipse sua attributa cogitatione divideret. Der Verfasser (Hooke) scheint selbst dem Nominalismus ergeben zu sein.

schöpfe selbst nicht berührende erklärt werden; d. h. es würde nur Ein Sein, das göttliche, übrig bleiben. So würde der Nominalismus zum Pantheismus hinüberführen.*) Freilich wie der Inhalt der verschiedenen göttlichen Attribute in Gott nur Einer und der absolut einfache, nämlich Gott selbst ist, bleibt ein undurchdringliches Geheimniß des Glaubens. Die Thomistische Ansicht ist offenbar die richtige, wie sich auch noch besonders aus dem folgenden siebenten Grundsatze über die Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben ergeben wird.

4. Alles, was über den Unterschied der einzelnen göttlichen Attribute unter einander zu sagen ist, können wir so zusammenfassen. Weil die drei göttlichen Personen wirklich von einander unterschieden sind, deßhalb müssen Unterscheidungen in Gott durch die Beziehungen der göttlichen Wesenheit zu sich selbst und durch den Ursprung der zweiten und dritten Person vermittelst der innern Thätigkeiten Gottes des Selbsterkennens und des Selbstwollens angenommen werden. Aber außer diesen persönlichen Unterschieden sind in Gott gar keine andern wirklichen Unterschiede, sondern ist Gott die absolute und unendliche Einfachheit, welche die ganze Vollkommenheit des Seins in ewiger Ruhe und in ewiger Thätigkeit in sich begreift. Weil die drei göttlichen Personen als das persönliche Sein, als das persönliche Erkennen und als persönliche Wollen Gottes aufgefaßt werden können und müssen und in der katholischen Kirche auch immer so aufgefaßt sind, darum muß doch zwischen dem Sein Gottes, zwischen dem Erkennen Gottes und zwischen dem Wollen Gottes ein wirklicher Unterschied, der persönliche nämlich statt finden. Ferner aber, weil jeder einzelnen Person das Sein, das Erkennen und das Wollen zukommt, — denn diese beiden geistigen Thätigkeiten, entweder bloß der Anlage oder der wirklichen Ausübung nach, machen im Allgemeinen den Begriff der Person aus, wie wir in der Lehre von der Trinität sehen werden, sind aber in Gott nur ewige und wirkliche Thätigkeiten, weil Gott die lautere Wirklichkeit ist; das Sein setzen Beide voraus; — also weil jeder Person das Sein, das Erkennen und das Wollen zukommt, deßhalb muß auch zwischen dem Sein, dem Erkennen und Wollen zwar kein wirklicher Unterschied angenommen werden, weil Gott die absolute Einfachheit ist und außer den persönlichen Unterschieden in ihm keine andern bestehen, aber doch ein Unterschied nach unsrer Auffassung und Erkenntniß. Außer den persönlichen Unterschieden bestehen in Gott keine andern und sind die verschiedenen eigenschaftlichen Fassungen Gottes nur verschiedene Ausdrücke für die eine und unendliche Kraft Gottes, wie sich diese in den erschaffenen Dingen auf verschiedene Weise geoffenbart hat. Ebenso wie sich die unendliche Vollkommenheit Gottes nach Außen nur in einzelnen Wirkungen offenbaren konnte, ebenso vermögen wir Gott nur durch einzelne Ausdrücke und Bezeichnungsweisen, welche aus diesen Wirkungen entnommen sind, zu erkennen und zu benennen. Zwei absolute Principien kann es nicht geben, wie wir §. 7. bewiesen haben. Darum kann Gott außer seinem Wesen und Leben kein Unendliches setzen. Wenn daher Gott erschaffen wollte, so konnte er nur ein Endliches, das Weltall, erschaffen. Durch seine Selbsterkenntniß

*) Darin findet es vielleicht seine Erklärung, daß diejenigen Theologen und Philosophen des Mittelalters, welche eine der positiven Kirchenlehre mehr oder minder widerstrebende Richtung verfolgten, sich sämmtlich dem Nominalismus zuwandten.

zeugt Gott einen Unendlichen, und vom Vater und vom Sohne geht ein Unendlicher, der heilige Geist durch das Selbstwollen Gottes aus. Aber diese Thätigkeiten des Selbsterkennens und des Selbstwollens in Gott sind ewige, absolut nothwendige, wie das Wesen Gottes selbst, und in Gott bleibende. Dagegen außer seinem Wesen und Leben kann Gott nur ein Endliches setzen; und darum ist das Weltall zeitlich, räumlich und zufällig. Da Gott den Beschluß gefaßt hat, das Weltall zu erschaffen und es auf diese bestimmte Weise zu erschaffen, so ist dieser Beschluß ein ewiger und unabänderlicher, wenngleich Gott diesen Beschluß auch hätte nicht fassen und folglich die Welt nicht erschaffen können. Aus der Ewigkeit des göttlichen Willens die Welt zu erschaffen, folgt aber nur, daß der Wille zum Wesen Gottes gehört, jedoch folgt nicht daraus, daß auch das Object dieses Willens, nämlich das Weltall zum Wesen Gottes gehört. Also kann Gott überhaupt nur ein Endliches erschaffen. Und ferner wenn Gott das absolute Princip ist, dann kann alles erschaffene Gute nur ein von Gott geschenktes sein. Daher können alle Geschöpfe nur mannigfache und endliche Wirkungen der einen und unendlichen Kraft Gottes sein. Gott aber kann deßhalb Mannigfaches bewirken, weil er der Unendliche ist und weil er sich selbst begreift, d. h. Alles erkennt, was er bewirken kann, oder auf wie vielfach verschiedene Weise eine Aehnlichkeit mit seinem Wesen statt finden kann. Aber in sich ist Gott der Eine und Einfache. Also wenn Gott erschaffen wollte, so konnte sich die eine, einfache, unendliche Kraft Gottes nur in mannigfacher und endlicher Weise äußern: ebenso wie Gott in sich Alles erkennt, was er machen kann. Wenn folglich Gott nur ein Endliches erschaffen kann und wenn alles Gute der Geschöpfe nur ein von Gott ihnen Mitgetheiltes sein kann, so kann Gott auch Alles, was er erschaffen will, nur als ein Endliches und alles Gute der Geschöpfe nur als ein von ihm denselben Mitgetheiltes erkennen. Aus allem Gesagten folgt, daß alle verschiedenen Bezeichnungen unsrer Erkenntnisse über Gott aus den Geschöpfen, als aus den verschiedenen Wirkungen der einen und unendlichen Kraft Gottes, sich nicht auf diese, nämlich auf die einfache und unendliche Wesenheit Gottes beziehen, als wenn sie in dieser einen Unterschied setzen wollten, sondern daß sie nur wegen unseres Erkenntnißvermögens verschiedene Auffassungen des einen göttlichen Wesens sind, weil es in der Natur des erschaffenen Geistes selbst liegt, daß er die eine und unendliche Vollkommenheit Gottes nur unter mehrfachen und nicht entsprechenden Formen aufzufassen vermag, daß aber alle diese verschiedenen Bezeichnungen in Gott selbst, weil er der absolut einfache ist, gar keinen andern Grund des Unterschiedes haben, als nur inwiefern Gott erkennt, was Alles er bewirken kann, (und unter diesem auch das wirklich von ihm erschaffene Weltall), — ohne daß jedoch diese verschiedenen Ideen Gottes eine Theilung in ihm begründeten; denn sie sind die Wesenheit Gottes selbst, daß vielmehr in Gott durchaus keine andern Unterschiede bestehen, als die der drei göttlichen Personen, die persönlichen Unterschiede.

§. 18. Die Bezeichnungen Gottes aus dem erschaffenen Guten geben uns eine wahre Erkenntniß Gottes.

1. Der siebente Grundsatz über die Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben bildet den Schluß aus Allem, was wir bisher über die Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben gesagt haben. Nämlich wir haben zunächst bewiesen, daß Gott im gegenwärtigen Leben überhaupt erkennbar ist. Dann ha-

ben wir im ersten Grundsatze über die Erkennbarkeit Gottes im gegenwärtigen Leben gesehen, daß kein erschaffener Geist Gott zu begreifen vermag. Daraus folgte, daß alle Erkenntniß Gottes in diesem Leben nur eine analoge sein kann. In den fünf folgenden Grundsätzen haben wir entwickelt, daß wir Gott nur aus den Geschöpfen zu erkennen vermögen, und haben drei verschiedene Weisen gesehen, in denen unsere Erkenntnisse über Gott aus den Geschöpfen ausgedrückt werden können. Welche von diesen Bezeichnungen Gottes geben uns nun eine wahre Erkenntniß Gottes? Diejenige Erkenntniß Gottes ist eine wahre, welche uns damit bekannt macht, wie Gott an sich ist; oder welche uns das reale Sein Gottes offenbart; denn dann wissen wir zugleich auch, wie Gott an sich sein soll (ideales Sein), weil das reale Sein und das ideale Sein in Gott durchaus Eins und Dasselbe ist. Denn weil Gott nach dem Begriffe, den uns die Lehre der Kirche über ihn gibt, das absolute Princip, und darum die absolute Vollkommenheit ist, deßhalb kann in Gott nicht die mindeste Möglichkeit sein, sondern ist er die lauterste Wirklichkeit und darum kann die Unterscheidung zwischen realem und idealem Sein in Gott gar nicht gemacht werden, sondern ist Beides in Gott Eins und Dasselbe, dagegen in allen erschaffenen Dingen ein verschiedenes. Denn das reale Sein haben die Dinge in sich selbst, das ideale in der göttlichen Erkenntniß. Also soll unsere Erkenntniß über Gott eine wahre sein, so müssen wir wissen, wie Gott an sich ist. Dieses können wir weder in diesem, noch in jenem Leben begreifen, und darum können wir nur auf analoge Weise wissen, wie Gott an sich ist. Auch können wir in diesem Leben die Wesenheit Gottes nicht anschauen, sondern erkennen ihn aus den erschaffenen Dingen. Welche Bezeichnungsweisen Gottes aus den erschaffenen Dingen geben uns nun eine analoge Erkenntniß darüber, wie Gott an sich ist? Wir haben in der Ueberschrift dieses Paragraphen behauptet, daß dieses die Bezeichnungen Gottes aus dem erschaffenen Guten thun, z. B. der Weise, der Gerechte, der Mächtige. Der Beweis liegt in allem bisher Gesagten und ist hier bloß bestimmter hervorzuheben.

2. Die negativen oder absoluten Bezeichnungen Gottes, der Ewige, der Unermeßliche u. s. w. vermögen uns keinen bestimmten Inhalt für unsere Gotteserkenntniß zu gewähren. Wenngleich sie im Grunde positiv sind, wie wir oben bemerkten, so tritt doch das Positive zu wenig in unsere Auffassung, nämlich nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar. Ebensowenig vermögen uns diejenigen Bezeichnungen einen bestimmten Inhalt für unsere Erkenntniß über Gott zu geben, welche eine Beziehung Gottes zur Welt, oder vielmehr der Welt zu Gott ausdrücken, z. B. Herr, Schöpfer, Erlöser u. s. w. Also müssen uns diejenigen Bezeichnungen, welche aus dem erschaffenen Guten entnommen sind und daher affirmativ oder positiv von Gott ausgesagt werden, eine wahre Erkenntniß über Gott in dem vorher entwickelten Sinne geben, oder wir müssen auf die Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben gänzlich verzichten. Mithin haben wir hier zu beweisen, daß uns diese positiven Attribute Gottes eine analoge Erkenntniß geben, wie Gott an sich ist. Damit wir nun nicht bloß im analogen, sondern im vollen Sinne oder wirklich anzugeben versuchen, wie Gott an sich ist, werden wir diese positiven Bezeichnungen Gottes mit den negativen immer zusammennehmen, indem uns die positiven oder affirmativen Namen Gottes eine wahre, wenn auch nur eine analoge Erkenntniß des Wesens Gottes geben, und indem die negativen Bezeichnungen Gottes ausdrücken, daß jene positiven Prä-

dikate Gott im unendlichen oder absoluten Sinne zukommen; z. B. Gott ist die unendliche Macht, die unendliche Weisheit, die unendliche Güte. Gehen wir nun zum Beweise des Gesagten selbst über.

3. Ueber die affirmativen oder positiven Attribute Gottes, oder über die Bezeichnungen Gottes aus dem erschaffenen Guten haben einige Theologen die Ansicht geäußert, dieselben seien auch nur negativ, so daß wir, wenn wir z. B. Gott das Leben nännten, dadurch nur ausdrücken wollten, daß Gott nicht auf die Weise sei, wie die leblosen Gegenstände. Zu dieser Ansicht sind sie wahrscheinlich durch die Wahrheit verleitet worden, (denn jedem Irrthume liegt eine Wahrheit zum Grunde), daß auch die negativen Bezeichnungen Gottes eigentlich nur positiv sind, indem wir durch sie eine Negation von Gott ausschließen, wie früher schon bemerkt ward. Andere Theologen haben gemeint, daß auch durch die positiven Bezeichnungsweisen Gottes nur das Verhältniß Gottes zur Welt ausgedrückt werde; z B. wenn wir sagen: „Gott ist gut", so solle damit bloß gesagt sein: „Gott ist die Ursache des Guten in den erschaffenen Dingen." Indessen beide Ansichten über die positiven Namen Gottes sind irrthümlich. Denn **Erstens** wären sie richtig, dann vermöchten wir schlechterdings nicht einzusehen, weßhalb einige Bezeichnungen von Gott ausgesagt werden, andere dagegen als nicht von Gott aussagbar zurückgewiesen werden, sobald wir nur an das erste Merkmal in dem Begriffe Gottes denken, den uns die Kirche gibt, nämlich daß Gott das absolute Princip ist. Z. B. Gott ist doch ebensowohl die Ursache der Körper, als er die Ursache des Guten ist. Warum sollten wir denn, nach der Ansicht jener Theologen, nicht eben so gut sagen können: „Gott ist ein Körper", als wir sagen: „Gott ist gut?" Und den Satz: „Gott ist ein Körper" wird doch Niemand annehmen und gutheißen können, der den Begriff Gottes festhalten will, den uns die Offenbarung gibt, wohl aber den Satz: „Gott ist gut." Und ferner (um in demselben Beispiele zu bleiben) müßten wir nach der Ansicht jener Theologen ebensogut sagen können: Gott ist ein Körper, als wir sagen: Gott ist unendlich, Gott ist unbeschränkt, weil auch in dieser Bezeichnungsweise: Gott ist ein Körper, immer noch eine Negation enthalten ist, nämlich diese: Gott ist nicht bloß in der Möglichkeit, sondern er ist in der Wirklichkeit. **Zweitens** nach jener Ansicht über die positiven Attribute Gottes würden alle Bezeichnungen über Gott nicht Gott zunächst und ursprünglich zukommen, sondern den erschaffenen Dingen, oder würden nicht a priori, sondern bloß a posteriori über Gott gebildet werden. Deutlicher so: Die negativen Namen Gottes gehen offenbar zunächst von den Geschöpfen aus. Sie schließen alle geschöpfliche Beschränktheit und Unvollkommenheit von Gott aus. Auch die relativen Attribute Gottes gehen zunächst von den erschaffenen Dingen aus; denn sie drücken die wirkliche Beziehung des Weltalls zu Gott aus, nämlich den Ursprung, die Erhaltung und Regierung des Universums durch Gott. Wenn nun auch die positiven Bezeichnungen Gottes nur die Bedeutung hätten, welche die negativen und relativen, wie jene Theologen wollen, so gäbe es gar keine Bezeichnungsweisen Gottes, in denen hervorträte, daß Gott der Vollkommene, das Gut an sich ist. Und dieses grade ist doch der Inhalt des ganzen Begriffes, welchen uns die kirchliche Lehre über Gott gibt. Dieses erkennen wir über Gott. Also muß es auch in unsrer Sprache hervortreten. Und darum können die positiven oder affirmativen Attribute Gottes nicht dieselbe Bedeutung haben, wie die negativen und relativen, sondern sie müssen von Beiden wesentlich verschieden sein. Alles Gute, was durch unsere Sprache einen Ausdruck finden kann,

muß einen solchen Ausdruck finden, daß es Gott zunächst und zuerst zukomme, und dieses geschieht durch die positiven Bezeichnungsweisen Gottes. Drittens. Auch verstoßen beide Auffassungen gegen unsere Absicht, aus der wir die positiven Namen Gottes bilden. Denn wenn wir sagen: „Gott ist gütig", „Gott ist weise", so wollen wir dadurch doch etwas Anderes ausdrücken, als wenn wir sagen: „Gott ist ewig." Darum weisen wir beide Auffassungen über diese positiven Namen Gottes zurück und behaupten, daß die affirmativen Bezeichnungen Gottes, welche aus dem Guten des erschaffenen Geistes entlehnt sind, so von Gott ausgesagt werden, daß sie uns die Wesenheit Gottes, wie diese an sich ist, andeuten; oder daß wir durch diese Bezeichnungen eine analoge Erkenntniß gewinnen, wie Gott an sich ist.

4. Für diese Behauptung sprechen alle diejenigen Gründe, welche für die Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben überhaupt sprechen, nämlich Erstens die Lehre der Kirche. Ihr zufolge ist Gott der Endzweck des Menschen. Für Gott soll der erschaffene Geist leben, um mit ihm auf ewig vereinigt zu werden. Wenn wir nun aber von dem Endzwecke unsers Lebens und Daseins, von Gott keine wahre Erkenntniß zu erlangen vermöchten, dann könnten wir unmöglich, angeregt durch seine Gnade, nach ihm streben, nämlich in diesem Leben nach der Vereinigung mit ihm durch die übernatürliche Liebe, in jenem Leben durch die glückselige Anschauung. Denn der Endzweck unseres Strebens muß uns vorher bekannt sein, als das Licht für unser ganzes Leben und Dasein, für alle unsere innere und äußere Thätigkeit. Die göttliche Wesenheit an sich können wir in diesem Leben nicht schauen, und daher können alle unsere Erkenntnisse über Gott nur aus den erschaffenen Dingen ausgedrückt sein. Aber unter diesen verschiedenen Bezeichnungsweisen können uns allein die affirmativen eine wahre Erkenntniß über Gott geben. Zweitens verbürgt uns die Lehre der Offenbarung, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen ist, und daß er streben soll, Gott ähnlich zu werden, die Gewißheit, daß wir eine wahre Erkenntniß von Gott zu erlangen vermögen, d. h. zu erkennen, wie Gott an sich ist, wenn auch nur auf analoge Weise. Denn wie sollte der erschaffene Geist das Ebenbild seines Schöpfers an sich tragen, — und diesen doch nicht zu erkennen vermögen? Und wie könnte das Gebot nach dem übernatürlichen Ebenbilde Gottes zu streben, Gott ähnlich zu werden, Gott zu lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus allen Kräften an ihn ergehen, wofern er nicht im Stande wäre, Gott zu erkennen? *) Also

---

*) Es könnte auffallend scheinen, daß die heilige Schrift dem Menschen die Liebe Gottes zur Pflicht macht, da doch Gott nach Lehre derselben heiligen Schrift das absolute Princip (vergl. (§. 7.) und darum die unendliche Vollkommenheit ist. Die Liebe zu Gott ist unserm Herzen durch die heiligmachende Gnade, welche uns vor Gott gerecht macht, eingesenkt. Sie soll sich durch die Erfüllung der göttlichen Gebote, deren sichere Kenntniß uns die Kirche gibt, bethätigen. Die göttlichen Gebote aber können wir nur dadurch erfüllen, daß wir von uns selbst ausgehen und in Gott eingehen. Folglich können wir nur durch Selbstverläugnung oder durch Leiden in diesem Leben Gott lieben. Denn die Erfüllung der göttlichen Gebote ist die Unterwerfung unseres Willens unter den göttlichen und die Versagung des eigenen Willens. Dieses thut dem natürlichen Menschen wehe und macht ihm Mühe und Schmerz. Nur ungern geht der Mensch von sich selbst aus, gibt sein eigenes Fühlen, Meinen, Denken auf und unterwirft sich in Allem der Richtschnur des göttlichen Willens. Also nur durch Selbstüberwindung und Leiden ist die Liebe zu Gott in diesem Leben möglich. Aber warum? Wegen der Erb-

durch Beides, durch die natürliche Aehnlichkeit mit Gott, welche der erschaffene Geist immer an sich trägt, und durch die übernatürliche, nach welcher er in seiner Prüfungszeit streben soll, wird uns die Gewißheit bezeugt, daß wir eine wahre Erkenntniß Gottes auch in diesem Leben schon zu gewinnen vermögen. Drittens. Es gibt nur Eine Wahrheit und diese ist Gott selbst, auch nur Eine Erkenntniß der Wahrheit und deßhalb nur Eine Wissenschaft. Wenn wir daher durch die affirmativen Bezeichnungsweisen Gottes aus den Vollkommenheiten der Geschöpfe Gott nicht wahrhaft zu erkennen vermöchten, so müßten wir auf alle Erkenntniß der Wahrheit gänzlich verzichten. Viertens. Durch die affirmativen Bezeichnungen Gottes müssen wir Gott deßhalb der Wahrheit nach zu erkennen vermögen, weil wir Gott überhaupt nur aus den Geschöpfen zu erkennen im Stande sind und weil das Gute und Vollkommene in den Geschöpfen nur aus Gott seinen Ursprung genommen hat. Alles erschaffene Gute muß aus Gott seinen Ursprung genommen haben, weil Gott das absolute Gut ist und weil jedes Wirkende nur nach der Aehnlichkeit mit sich selbst wirken kann. Diese beiden Gedanken etwas weitläufiger entwickelnd können wir so sagen: Alle Ausdrücke unsrer Erkenntniß über Gott bezeichnen Gott so, wie unser Erkenntnißvermögen ihn auffaßt. Wir können jedoch unsere Erkenntnisse über Gott nur durch Bezeichnungsweisen ausdrücken, welche aus den Geschöpfen entnommen sind. Diese können uns nur insofern Bezeichnungen Gottes bieten, als sie die Vollkommenheit Gottes darstellen. Gott ist die einfache und unendliche Vollkommenheit. Diese kann in den Creaturen nur auf eine mehrfache oder getheilte und endliche Weise vorhanden sein. Alles daher, was in den Creaturen Gutes und Vollkommenes besteht, muß in Gott in einem unendlichen Maaße als in seinem Grunde präexistiren. Was aber aus Gott seinen Ursprung genommen hat, aus dem muß Gott auch erkannt werden können, wie er an sich ist, wenn auch nur auf analoge Weise. Was wir in dem zweiten Grunde vom erschaffenen Geiste insbesondere sagten, das haben wir hier aus der ganzen Schöpfung zu zeigen gesucht. Die nämlichen Gründe, welche für die Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben überhaupt sprechen, gelten besonders für die affirmativen Bezeichnungsweisen Gottes

---

sünde. Denn weil das menschliche Geschlecht in seinem Stammvater gefallen ist, deßhalb sind die Sinne und Gedanken des Menschen von Jugend auf zum Bösen gerichtet. (Der h. Aloysius pflegte deßhalb seine eigene Willensrichtung mit einem krumm gebogenen Eisen zu vergleichen, das durch den Hammer der Buße und Abtödtung wieder grade gemacht werden müsse.) Deßhalb mußte auch die Liebe zu Gott den Menschen zum Gebote gemacht werden: Du sollst den Herrn deinen Gott lieben von deinem ganzen Herzen, von deiner ganzen Seele und von deinem ganzen Gemüthe. Wäre dagegen der Mensch noch mit den übernatürlichen Kräften ausgerüstet, welche er im Urstande von Gott empfing, so würde sich das Herz des Menschen unwillkürlich in heiligen Flammen der Liebe zu Gott bewegen. Hinwiederum beweist eben dieser Umstand, daß die Liebe zu Gott dem Menschen zum ausdrücklichen und strengen Gebote gemacht ist, die verkehrte Richtung des menschlichen Willens und folglich indirect die Erbsünde. Denn was an sich das Angenehmste, das Schönste, das Leichteste, das Beglückendste ist, sollte nicht Gegenstand eines Gebotes, sondern Gegenstand heiliger Freude und herzlicher Thätigkeit sein. Aber die Liebe zu Gott mußte dem Menschen ebendeßhalb durch ein ausdrückliches Gebot vorgeschrieben werden: Du sollst, weil sie nur durch Leiden in diesem Leben möglich ist, und weil der Mensch vor dem Leiden wegen seiner verkehrten Willensrichtung in Folge der Erbsünde einen natürlichen Abscheu hat.

aus den erschaffenen Dingen. Diese Gründe finden sich, wenigstens der Hauptsache nach, in folgenden Stellen des h. Thomas angedeutet. **P. I, quaest. 15, art. 2**, gegen Ende: **Unaquaeque natura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur, in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae.** Das heißt: Jede Creatur stellt die göttliche Vollkommenheit in einem gewissen Grade dar. Alle diese verschiedenen Grade, in denen die göttliche Vollkommenheit möglicher Weise von Creaturen dargestellt werden kann, erkennt Gott. Diese göttlichen Erkenntnisse sind die göttlichen Ideen aller Dinge. Noch deutlicher schreibt der h. Thomas **quaest. 19, art. 4: Non agit Deus per necessitatem naturae** (nämlich wenn er erschafft und in allem seinem Wirken nach Außen), **sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius.** Das heißt: Gott kann nur ein Endliches erschaffen und in endlichen Graden seine unendliche Vollkommenheit darstellen. Ein Unendliches kann Gott außer seinem Wesen und Leben nicht setzen. Ebendort **art. 6. ad 2** schreibt er: **Quidquid potest habere rationem entis et veri, totum est virtualiter in Deo, sed non totum exsistit in rebus creatis**: und ebendort: **In Deo virtualiter omne bonum exsistit.** Wenn wir daher sagen: „Gott ist gut", so wollen wir dadurch nicht etwa nur eine Beschränkung, wie solche in den erschaffenen Dingen liegt, von Gott ausschließen, noch auch wollen wir sagen: Gott ist die Ursache des Guten, sondern wir sagen damit: Was wir in den Geschöpfen gut nennen, besteht auch in Gott, und zwar in einem unendlichen Grade und seiner ganzen Kraft nach; oder, (damit man nicht etwa nur an eine graduelle Verschiedenheit der Güte Gottes von der Güte des Geschöpfes denke): Gott ist die Güte selbst. Und weil wir diese unendliche Vollkommenheit Gottes durch kein einziges Wort auszudrücken im Stande sind, wie der h. Thomas **P. I, quaest. 28, art. 2, ad 2** und **ad 3** schreibt: **Plus continetur in divinae essentiae perfectione, quam aliquo nomine significari possit**: — deßhalb entfernen wir alles Unvollkommene, was in den Geschöpfen enthalten ist, in unserm Gedanken aus jenen Bezeichnungsweisen und das Vollkommene derselben übertragen wir mit Hülfe der negativen Bezeichnungsweisen in einem unbeschränkten Grade auf Gott; z. B. Gott ist die unendliche Erkenntniß, die unendliche Macht. Durch diese Verbindung der negativen Namen Gottes mit den positiven drücken wir den wesentlich verschiedenen Sinn aus, in welchem die affirmativen Bezeichnungsweisen Gott zukommen; z. B.: „Gott ist gut;" — und in welchem sie den erschaffenen Dingen zukommen; z. B. „Der Mensch ist gut." Das Gesagte deutet der h. Thomas **P. I, quaest. 14, art. 1, ad 1** an: **Quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas altiori modo sunt in Deo, oportet, quod, quandocunque nomen sumptum a quacunque perfectione creaturae Deo attribuitur, secludatur ab eius significatione** (Bezeichnungsweise) **omne illud, quod pertinet ad imperfectum modum, qui competit creaturae.** Dieses macht er dann in Beziehung auf die Erkenntniß Gottes geltend; was er ebendort **ad 2** noch weiter ausführt. Ueber diesen verschiedenen Sinn, in welchem wir einen positiven Namen von Gott aussagen, (der Weise, der Gerechte), und in welchem wir ihn von einem Menschen aussagen (der weise Salomon, der gerechte Josias) spricht sich auch kurz und treffend der heilige

Bernard aus pag. 956, L (der Antwerpener-Ausg. v. J. 1616): **Ubi caritas dantem significat, nomen substantiae est: ubi donum (significat), qualitatis.** Das heißt: Wenn wir durch **caritas** Gott selbst bezeichnen; z. B. 1. Joh. 4, 8: „Wer nicht liebt, der kennt Gott nicht; denn Gott ist die Liebe" (**caritas**) *) so drücken wir dadurch eine Erkenntniß seiner Wesenheit aus. Wenn wir durch **caritas** eine Eigenschaft in den Geschöpfen bezeichnen, so drücken wir dadurch die denselben mitgetheilte Liebe zu Gott aus. In dem Satze liegt der Gedanke zum Grunde, daß wir durch das Gute in den Geschöpfen Gott auf eine wahre und wirkliche Weise, nämlich, wie Gott an sich ist, wenn auch nur im analogen Sinne erkennen, daß wir aber nur in den Geschöpfen von Eigenschaften sprechen können, dagegen durch jede eigenschaftliche Bezeichnung Gottes im affirmativen Sinne die Wesenheit Gottes selbst ausdrücken. Wenn wir aber auf diese Weise zu einer wahren Erkenntniß Gottes auch schon in diesem Leben gelangen können, dann hat die Kantische Philosophie Unrecht, wenn sie Gott nur als eine unbekannte und unermittelbare Größe betrachtete und ihn bloß als Mittel gebrauchte, um die Glückseligkeit des Menschen zu befriedigen. Mit Gott wurden zugleich alle übersinnlichen Wahrheiten in ein unzugängliches Jenseits verlegt, worin der falsche Transscendentalismus besteht. Denn in diesem Sinne, nämlich als wenn die göttlichen Wahrheiten über der menschlichen Erkenntniß schlechthin hinauslägen und von dieser nicht erreicht werden könnten, (weil Gott sich nicht offenbaren könne), ist der Transscendentalismus unwahr und verwerflich. Jedoch andere Schriftsteller verstehen unter diesem Worte auch die unendliche Erhabenheit Gottes über dem Weltall und die völlige Selbstständigkeit und Unabhängigkeit Gottes von demselben; was wieder andere Schriftsteller die Transscendenz Gottes nennen; und dann ist der Sinn dieses Wortes wahr und gut; ebenso auch, wenn der Sinn damit verbunden wird, daß der Mensch durch seine eigenen Kräfte Gott zu erkennen nicht im Stande ist, sondern dieser sich selbst offenbarend zum Menschen sich herniederlassen und den Menschen zu sich erheben muß.

5. Aus dem bisher Entwickelten folgt nun auch schon, daß jene affirmativen Bezeichungen Gottes Gott im eigentlichen und ursprünglichen Sinne zukommen. Aber die Bezeichnungsweise selbst kommt Gott nicht zu, sondern ist vielmehr von den Geschöpfen entlehnt und unvollkommen. Indessen es ist uns unmöglich, in andern Bezeichnungsweisen eine Erkenntniß über Gott von ihm zu empfangen und unsere Erkenntniß über Gott wieder auszudrücken. Vergl. die vortreffliche Darstellung des h. Thomas **P. I, quaest. 13, art. 3: Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso. Quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum, quam in creaturis. Intellectus autem noster eo modo apprehendit eas, secundum quod sunt in creaturis: et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur, quae Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam et huiusmodi, et modum significandi. Quantum igitur ad id, quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo: et magis proprie, quam ipsis creaturis: et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo: habent enim mo-**

---

*) Die Schreibung charitas ist nicht so gut; vergl. Forcellini sub voce caritas.

dum significandi, qui creaturis competit. Die Unvollkommenheit in den Bezeichnungsweisen suchen wir dadurch zu heben, daß wir mit den positiven Bezeichnungen die negativen verbinden. (Z. B. Gott ist die unendliche Weisheit). Auch folgt aus dem Gesagten, daß diese verschiedenen positiven Attribute Gottes nicht bloß als synonyme Worte aufzufassen sind; d. h. als Ausdrücke, welche denselben Inhalt, aber nur mit einiger Verschiedenheit in der Darstellung enthalten. Vergl. den h. Thomas **P. I, quaest. 13, art. 5.** Vielmehr sind sie nach dem Gesagten die Bezeichnungen für die verschiedenen Darstellungen der einen und unendlichen Vollkommenheit Gottes in den erschaffenen Dingen, oder die virtuellen Unterscheidungen der Kraft Gottes, wie solche in den erschaffenen Dingen sich darstellen. Für die eigentlichste und wahrste Bezeichnung Gottes aus den Geschöpfen erklärt der h. Thomas den Namen G o t t (Deus) P. I, quaest. 13, art. 8, besonders ad 2: Secundum quod naturam alicuius rei ex eius proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde quia substantiam lapidis ex eius proprietatibus possumus cognoscere secundum se ipsam, sciendo, quid est lapis: hoc nomen l a p i s ipsam lapidis naturam, secundum quod in se est, significat. Significat enim definitionem lapidis, per quam scimus, quid est lapis: ratio enim, quam significat nomen, est definitio. (4 Metaph.). Sed ex effectibus divinis naturam divinam non possumus cognoscere, secundum quod in se est, ut sciamus de ea, quid est: sed per modum eminentiae et causalitatis et negationis, ut supra (quaest. 12. art. 12) dictum est. **Et sic hoc nomen Deus significat naturam divinam. Impositum est enim hoc nomen ad aliquid significandum supra omnia exsistens, quod est principium omnium et remotum ab omnibus. Hoc enim intendunt significare nominantes Deum.** Man beachte wohl, daß der h. Thomas hier selbst den Namen G o t t für eine Bezeichnung erklärt, welche aus den erschaffenen Dingen entnommen ist. Dieser Name ist deßhalb der wahrste und geeignetste für das höchste Wesen, weil er alle affirmativen und negativen Attribute in sich vereinigt. Denn wenngleich die Bedeutung dieses Wortes im Munde des Christen, des Juden, des Muhamedaners und des Heiden eine sehr verschiedene ist bei näherem Betrachte, so denken sich doch Alle, auch die rohesten Heiden, ein Allgemeines, Alles Umschließendes, das Leben des Menschen Beherrschendes unter diesem Begriffe „Gott"; und darum ist dieser Begriff immer die Vereinigung aller religiösen Erkenntnisse des Menschen auf den verschiedensten Bildungsstufen. Er ist jedoch nur dann als die wahrste und eigentlichste Bezeichnung Gottes anzusehen, wenn wir von Gott in dem Sinne sprechen, in welchem uns die Lehre der Kirche ihn kennen lehrt, als den außerweltlichen und überweltlichen, in Persönlichkeit an und für sich bestehenden, von dem Weltall gänzlich unabhängigen. Denn nur dieser Gott, welchen uns die positive Kirchenlehre verkündigt, ist der wahre Gott und jeder andere Gott ist nur ein Götze. Diesen Begriff verbindet aber der h. Thomas in dem Gesagten und überall mit dem Worte G o t t, weil er nur beabsichtigt, die Lehre der Kirche vorzulegen.

6. Wenngleich wir nun aber durch die affirmativen Bezeichnungsweisen Gottes aus den erschaffenen Dingen eine wahre Erkenntniß Gottes, wenn auch nur im analogen Sinne, gewinnen: so ist doch der Sinn, in welchem diese positiven Attribute von Gott ausgesagt werden (z. B. Gott ist weise),

und der Sinn, in welchem sie von den Geschöpfen ausgesagt werden (z. B. der weise Salomon) ein wesentlich verschiedener. Diese Wahrheit haben wir schon zu wiederholtenmalen angedeutet, hier möchten wir sie aber noch besonders hervorheben, schon allein um der Ausdrucksweise willen, welche sie bei den mittelalterlichen Theologen gefunden hat. Der h. Thomas handelt über diesen Gegenstand P. I, quaest. 13, art. 5 und drückt den Satz ungefähr so aus: Nomina affirmativa de Deo et creaturis non dicuntur univoce, sed nec pure aequivoce. Dicendum est igitur, quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, id est proportionem. Zunächst haben wir uns klar zu machen, was die scholastische Philosophie und Theologie mit den Worten univocus und aequivocus bezeichnete. Die Scholastiker selbst sprechen sich nicht darüber aus und alle gewöhnlichen Erklärungen, welche man über diese Worte findet, nutzen nichts. Die folgende Erklärung ist nach den sogleich anzuführenden Beispielen aus dem h. Thomas gegeben. Mehrere Individuen ebendesselben Begriffes (species oder genus) sind res univocae, z. B. mehrere Menschen, mehrere Löwen, mehrere Pferde. So gebrauchten die Scholastiker univocus und das Adverb univoce. Z. B. würden sie gesagt haben: Homo de sene et de puero univoce praedicatur. Dagegen wird aequivocus von Gegenständen verschiedener nächst höherer Begriffe in Beziehung auf solche Merkmale gebraucht, in welchen sie übereinkommen. Z. B. der Mensch und der Löwe gehören verschiedenen Species an. Aber von Beiden kann die Stärke ausgesagt werden. Dies würde im Sprachgebrauche der mittelalterlichen Philosophie und Theologie so ausgedrückt sein: Vigor de homine et leone aequivoce praedicatur. Daher hat aequivocus, aequivoce, aequivocatio bei den Moraltheologen die Bedeutung eines unbestimmten Ausdruckes, ebensowie restrictio mentalis. Die hauptsächlichsten Beweisstellen für die Richtigkeit dieser Erklärungen aus dem h. Thomas sind folgende. P. I, quaest. 4, art 2: Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem, vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum, quae generantur per virtutem solis. Ebendort quaest. 68, art. 4. behandelt der h. Thomas die Frage: Utrum sint plures coeli? In der dritten Einwendung, welche er sich gegen seine Lehre macht, daß es mehrere Himmel gibt, heißt es: Quidquid dicitur de pluribus univoce, dicitur de eis secundum unam rationem *) communem. Sed si sunt plures coeli, coelum dicitur univoce de pluribus, quia, si aequivoce, non proprie dicerentur plures coeli. Oportet ergo, si dicuntur plures coeli, quod sit aliqua ratio communis, secundum quam coeli dicantur. Hanc autem non est assignare: non est ergo dicendum, quod sint plures coeli. Dann beweist der h. Thomas, daß es wirklich mehrere Himmel gibt. In der Antwort auf die dritte Einwendung gibt er nun den geforderten allgemeinen Begriff Himmel an: In omnibus coelis invenitur communiter sublimitas et aliqua luminositas. Demnach hat er univocus und aequivocus gerade so

---

*) Ratio ist dem heil. Thomas der nächst höhere Gattungsbegriff eines Individuums. Vergl. P. I, quaest. 13, art. 8, ad 2: Ratio, quam significat nomen, est definitio.

erklärt, wie wir vorher diese Begriffe angegeben haben. Ebenso **P. III, quaest. 2, art. 5** schreibt der h. Thomas: **Christus dicitur homo univoce cum aliis hominibus, utpote eiusdem speciei exsistens, secundum illud Apostoli Philip. 2, 7: in similitudinem hominum factus.** Ebendort art. **6: Posuerunt** (nämlich Nestorius und Theodor von Mopsuhestia) **aliam esse personam filii Dei et filii hominis, quas dicebant sibi invicem esse unitas:** (dann werden die verschiedenen Beziehungen, nach denen die göttliche Natur in Christo dem Nestorius zufolge vereinigt gewesen, angegeben).... **quinto secundum aequivocationem, id est communicationem nominum, prout scilicet dicimus, illum hominem esse Deum et filium Dei.** Hier erklärt der h. Thomas selbst **aequivocatio** durch **communicatio nominum,** wie wir vorher den Begriff angegeben haben. Ebendort **quaest. 6, art. 3: Caro et ceterae partes hominis per animam speciem sortiuntur. Unde, recedente anima, non est os aut caro, nisi aequivoce.** Das heißt: Eine vom Körper abgerissene Hand wird zwar auch noch Hand genannt, aber diese Benennung kommt ihr nicht in demselben Sinne zu, wie der am lebenden Körper befindlichen, sondern nur in einem ähnlichen, weil die Hand ihre eigentliche Bedeutung durch die Seele hat. Ebendort **quaest. 11, art. 5: Scientia Christi, de qua nunc loquimur, univoca fuit scientiae nostrae, sicut et anima eius fuit unius speciei cum anima nostra.** Wenden wir nun diese Begriffe auf dasjenige an, was wir vorher über die positiven Namen Gottes entwickelt haben, so können diese Bezeichnungsweisen Gottes offenbar nicht **sensu univoco** von Gott und von den Geschöpfen ausgesagt werden. Denn alle Vollkommenheiten in den Geschöpfen sind nur endliche und schwache Darstellungen der einen und unendlichen Vollkommenheit in Gott. Ebensowenig aber können diese Bezeichnungen **sensu aequivoco** von Gott und von den Geschöpfen zu verstehen sein; nämlich als wenn dieselben nach irgend einem gemeinschaftlichen Merkmale von Gott sowohl als auch von den Geschöpfen ausgesagt würden; denn dann könnten wir durch dieselben gar keine Erkenntniß über Gott haben, wie Gott an sich ist, und vermöchten daher in diesem Leben überhaupt Gott gar nicht zu erkennen. Daher gelten diese Bezeichnungsweisen Gottes, diejenigen nämlich, welche aus den Vollkommenheiten, die in den Creaturen bestehen, gebildet und auf Gott übertragen sind, von Gott im analogischen Sinne. So ist alle unsere Erkenntniß über Gott in diesem Leben zwar eine wahre, d. h. wir erkennen auch in diesem Leben schon, wie Gott an sich ist, oder was er ist, aber was wir in dem angegebenen Wege über Gott erkennen, ist er doch in viel höherer, für uns unaussprechlicher Weise. Diese höhere und unbeschränkte Weise, in welcher die positiven Bezeichnungen Gott zukommen, wollen wir dadurch ausdrücken, daß wir die negativen mit denselben verbinden; weßhalb der h. Thomas **P. I, quaest. 13, art. 2** von diesen Bezeichnungsweisen Gottes schreibt: **Nomina, quae absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens et huiusmodi.** Was der h. Thomas damit meint, ist deutlich genug, nämlich die positiven Attribute Gottes. Diese geben unsrer Erkenntniß über Gott einen bestimmten Inhalt, z. B. Gott ist der Weise, der Gute, oder werden **affirmative** von Gott ausgesagt. Zugleich aber legen wir den dadurch bezeichneten Inhalt Gott als dem Ewigen, dem Unendlichen, dem Absoluten in einem unendlichen Grade bei, oder sagen sie **absolute** von Gott aus. Treffend sagt daher der h. Thomas, diese Attribute würden im unbeschränkten und beja-

henden Sinne (absolute et affirmative) von Gott ausgesagt; was wir vorher dadurch ausdrückten, daß wir sagten, die negativen und positiven Bezeichnungen Gottes dürften nicht von einander getrennt werden.

7. Durch die Entwicklung dieser sieben Grundsätze über die Erkennbarkeit Gottes im gegenwärtigen Leben haben wir die Fragen zu beantworten gesucht, ob wir Gott in diesem Leben zu erkennen vermögen, und wie wir ihn in diesem Leben zu erkennen vermögen. In der ganzen Theologie ist wohl kein Gegenstand mit größeren Schwierigkeiten verbunden, als die Beantwortung dieser beiden Fragen. Daher schreibt sich denn auch die außerordentliche Abweichung der Ansichten, welche auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie über diesen Gegenstand herrschen. Wir haben uns bei der Lösung dieser Fragen im Ganzen und Großen den Principien des h. Thomas und damit der in der katholischen Kirche allgemein herrschenden Ansicht angeschlossen. Man vergesse aber bei der ganzen Lehre über Gott und namentlich bei der Frage nach der Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben ja nicht, daß wir hier im Glauben wandeln und erst für jenes Leben Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen hoffen. Aus der Erkenntniß Gottes in diesem Leben folgt die Benennung Gottes von selbst. Denn insofern als wir einen Gegenstand erkennen, benennen wir denselben. Inwiefern wir Gott zu erkenuen und darnach zu benennen vermögen, haben wir gesehen. Aber wir haben auch gesehen, inwiefern Gott der Unerkennbare und der Unbenennbare ist; und wir haben uns von der Wahrheit überzeugt, daß uns unser heilige katholische Glaube zuletzt immer in ein undurchdringliches Dunkel hinein führt, wo wir nichts mehr sehen, sondern uns nur unter den Gehorsam des Glaubens gefangen geben müssen.

Drittes Capitel.

Der Inhalt unsrer Erkenntniß über Gott.

§. 19. Ueberblick des gesammten Inhaltes dieses dritten Capitels.

1. Aber wie sollen wir den Inhalt unsrer Erkenntniß über Gott, welchen wir in der angegebenen Weise in den Quellen der Dogmatik finden, in naturgemäßer Ordnung überschauen? Offenbar handelt es sich zuerst um die Bestimmung des göttlichen Wesens, weil alle Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben darauf hinauskommt, daß wir im analogen Sinne wissen, wie Gott an sich ist, und was er ist. Die Lehre über das göttliche Wesen wird sich hauptsächlich mit zwei Fragen zu beschäftigen haben: 1. Wie sollen wir das Wesen Gottes bestimmen? oder: Was ist Gott? 2. Können wir unter den verschiedenen Attributen des göttlichen Wesens irgend eins als das erste oder ursprüngliche bezeichnen, so daß von diesem die übrigen göttlichen Attribute nach unsrer Auffassung ausgehen, und welche ist unter den verschiedenen Bezeichnungsweisen Gottes nach unsrer Auffassung diese erste? Manche Theologen bezeichnen die Beantwortung der ersten angegebenen Frage als die physische Bestimmung des Wesens Gottes. Die physische Bestimmung des Wesens Gottes ist ihnen so viel, als die Bezeichnung der Wesenheit Gottes durch irgend eine eigenschaftliche Auffassung

Gottes. Dann nennen sie die Angabe desjenigen göttlichen Attributes, von welchem die übrigen nach unserm Denken ausgehen sollen, die metaphysische Bestimmung des Wesens Gottes, weil auf die angegebene Art das Wesen Gottes nur in unserm Gedanken bestimmt wird, indem wir in Gott den Unterschied zwischen „physisch" und „metaphysisch" ebensowenig machen können, als den Unterschied zwischen realem und idealem Sein. Nämlich für unsere Erkenntniß über Gott gilt es gleich viel, welche Eigenschaft wir oben anstellen; und ist das Ableiten der übrigen göttlichen Eigenschaften aus dieser, nach unserm Denken ursprünglichen, auch nur eine bloße Thätigkeit unsers Denkens. Wir haben folglich zunächst über das Wesen Gottes zu handeln, nämlich die physische und die metaphysische Bestimmung des göttlichen Wesens anzugeben.

2. Ferner aber besteht Gott nach dem in §. 6. angegebenen Begriffe, welchen uns die Lehre der Kirche über Gott gibt, in Persönlichkeit an und für sich. Auch haben wir §. 17. bewiesen, daß das Merkmal des persönlichen Daseins den einzigen Eintheilungsgrund für alle göttlichen Attribute, die in drei verschiedenen Wegen aus den erschaffenen Dingen gebildet werden können, abzugeben im Stande ist. Bei jeder Person muß das Sein derselben schlechthin, und ihre Thätigkeit durch Erkennen und Wollen unterschieden werden. Deßhalb zerfallen die sämmtlichen Attribute Gottes in zwei Hauptabtheilungen: Solche, welche sich bloß auf das Sein Gottes beziehen, und solche, welche auch eine Thätigkeit Gottes durch Erkennen, Wollen, Können ausdrücken. Diese Eintheilung hat unter allen Theologen besonders der h. Thomas zuerst durchgeführt. Vergl. die Vorrede zur dritten Frage im ersten Theile: Cognito de aliquo, an sit, inquirendum restat, quomodo sit, ut sciatur de eo, quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus, quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo, quomodo sit, sed potius, quomodo non sit. Mit diesen Worten erwähnt der h. Thomas alle diejenigen göttlichen Attribute, welche sich bloß auf das Sein Gottes beziehen oder welche die ewige Ruhe Gottes betreffen. Diese Abhandlung zerlegt er dann in drei Glieder: Primo ergo considerandum est, quomodo non sit: secundo, quomodo a nobis cognoscatur: tertio, quomodo nominetur. Dieses Alles betrifft das göttliche Sein. Darüber handelt der h. Thomas bis zur quaestio 13 (inclusive). Dann schreibt er in der Vorrede der quaestio 14: Post considerationem eorum, quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerare de his, quae pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quaedam est, quae manet in operante, quaedam vero, quae procedit in exteriorem effectum, primo agemus de scientia et voluntate, (nam intelligere in intelligente est et velle in volente), et postmodum de potentia Dei, quae consideratur ut principium operationis divinae in effectum exteriorem procedentis. Mit der Betrachtung dieser göttlichen Attribute, welche eine Thätigkeit Gottes ausdrücken, beschäftigt sich der h. Thomas bis zur quaestio 26 (inclusive) und beschließt damit seine Lehre von dem göttlichen Wesen; denn quaest. 27. geht er zur Lehre von der Trinität über. Folglich theilt er alle göttlichen Attribute in solche, welche das Sein Gottes, und in solche, welche die Thätigkeit Gottes ausdrücken. In dieser Eintheilung sind dem h. Thomas die sämmtlichen Theologen der katholischen Kirche gefolgt, mit Ausnahme bloß einiger neuern deutschen Dogmatiker; vergl. §. 43., wo wir die gewöhnliche Stellung der göttlichen Macht unter

den übrigen göttlichen Attributen zu rechtfertigen gesucht haben. Manche Theologen geben diese Thomistische Eintheilung der göttlichen Attribute dadurch wieder, daß sie die göttlichen Eigenschaften sehr passend in **perfectiones essendi** und **perfectiones operandi** eintheilen. Hier liegt wiederum nur der Gedanke zum Grunde: Gott ist die absolute Ruhe und die absolute Thätigkeit zugleich. Diese Eintheilung ergibt sich nicht nur aus dem Begriffe des Personseins, welcher unsrer ganzen Betrachtung von Gott überall zum Grunde liegt, ganz natürlich, indem das Personsein durch Sein, Erkennen, Wollen bedingt ist, sondern sie fließt auch gleichsam von selbst aus dem Begriffe, welchen uns die Kirche über Gott gibt (vergl. §. 7). Denn nach diesem Begriffe ist Gott das absolute Princip und darum die unendliche Vollkommenheit. Demnach liegt bei dieser Eintheilung folgender, sehr tiefer Gedanke zum Grunde: „Nichts gibt uns eine erhabenere Vorstellung von Gott, als wenn wir in Gott die vollkommenste Ruhe mit der vollkommensten Thätigkeit vereinigt betrachten." Diese Idee Gottes, nämlich: „Gott ist das absolute Gut oder die absolute Vollkommenheit" müssen wir immer festhalten. In der ersten Abhandlung also, über die Weise, wie Gott ist, stellt uns der h. Thomas das göttliche Wesen in jener seiner unerforschlichen Ruhe vor: und es erscheint uns in dieser als das einfache, vollendete, unendliche, unveränderliche, ewige, unermeßliche Sein, von dem es weder Begriff noch Namen gibt. In der folgenden Abhandlung wird das Wirken Gottes betrachtet, und der Grundgedanke ist eben dieser, daß in Gott ununterbrochene Thätigkeit mit nie gestörter Ruhe besteht. Denn daraus hauptsächlich erkennen wir die Vollkommenheiten des göttlichen Erkennens, Lebens, Wollens und des Wirkens Gottes nach Außen. Nachdem wir daher über das Wesen oder Sein Gottes gehandelt haben, werden wir über die Art und Weise des Seins Gottes handeln; darnach über das Erkennen Gottes, darnach über das Wollen und die Macht Gottes. Und weil Gott als der einfache und unendliche Inhalt aller Vollkommenheiten, von denen sich in den Creaturen nur mehrfache und endliche Darstellungen finden, der mit sich und in sich absolut einige, der absolut seiende und daher der allselige ist, deßhalb werden wir, nach den vorher angegebenen Gegenständen, über die Glückseligkeit Gottes zu handeln haben. Damit wird Alles beschlossen sein, was über die Einheit der göttlichen Wesenheit, d. h. was überhaupt über das Wesen Gottes zu sagen sein wird.

§. 20. Gottes Wesen.

1. Bei der Lehre vom Wesen Gottes kommen zwei Fragen in Betracht: 1. Durch welches göttliche Attribut oder wie sollen wir das Wesen Gottes bestimmen? 2. Können wir unter den verschiedenen Attributen Gottes in Gedanken Eins als das ursprüngliche angeben, so daß die übrigen von diesem ausgehen? Die erste Frage betrifft nach dem Ausdrucke neuerer Theologen die physische Bestimmung des Wesens Gottes, die zweite betrifft die metaphysische Bestimmung des Wesens Gottes, wie wir im vorigen Paragraphen auseinandersetzten. Das Wesen Gottes haben einige Theologen als Sein, andere als Denken bestimmt. In der katholischen Kirche hat man von jeher die berühmte Stelle Exod. 3, 14.: „Ich bin, der ich bin" als die eigentliche Bezeichnung des Wesens Gottes angesehen. Dagegen halten die Hegelianer das Sein für eine schlechte und unpassende Bestimmung des Wesens Gottes, weil sie das Sein für etwas an sich Unbestimmtes, Mangelhaftes, Bewußtloses und darum für etwas Unvollkommenes und Ungenügendes, oder, nach ihrer Sprache, „für das einfach Allgemeine, Gott den Va-

ter" ansehen; vergl. die Stellen über die Hegel'sche Gotteslehre §. 8. Die katholische Kirche stützt sich für ihre Ansicht, daß das Sein die eigentliche Bestimmung des göttlichen Wesens ist, auf die heilige Schrift und auf die Tradition. In der heiligen Schrift finden sich mehrere Stellen, in welchen das Sein als das eigentliche Wesen Gottes sehr deutlich bezeichnet zu werden scheint. So vor allen andern die eben angeführte Stelle Exod. 3, 14.: „Da sprach Gott zu Moyses: Ich bin, der ich bin. Und er sprach: Also sollst du sagen zu den Söhnen Israels: Der da ist, hat mich zu euch gesandt." Selbst die Ungläubigen haben diese Stelle so wichtig gefunden, daß sie die Unechtheit des Pentateuch aus derselben beweisen zu können vermeinten, „weil damals, wann der Pentateuch geschrieben sein solle, die Menschheit in der philosophischen Erkenntniß noch nicht so weit gekommen sei, um das absolute Sein Gottes auffassen zu können." Auch liegt die Bezeichnung des Wesens Gottes durch das Sein Joh. 1, 1 zum Grunde: „Im Anfange war das Wort, und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort;" — indem hier das Wort oder der Sohn Gottes als das absolute Sein *) dem angefangenen Weltall gegenübergestellt wird. Und 8, 58: „Ehedenn Abraham ward, bin ich." Man beachte wohl den Ausdruck der Gegenwart: „Ich bin." Apok. 1, 4: „Gnade euch und Friede von dem, der da ist und der da war und der da kommen wird." Hier wird das Sein Gottes als alle Zeit umfassend, d. h. als ewig dargestellt. Aus diesen und andern Stellen der heiligen Schrift haben mehrere Väter die Veranlassung genommen, das Sein als das Wesen Gottes zu bezeichnen. So Marius Victorinus contra Arianos II, 4 (Patrolog. Paris. 1844, tom. VIII, 1091 sqq.): Equidem ratio sic habet, ut primum esse sit Deus. Die Stelle Exod. 3, 14 erklärt der h. Hilarius de Trinitate I, 5 (tom. II, pag. 28, Paris. 1844): Admiratus plane tam absolutam de Deo significationem, quae naturae divinae incomprehensibilem cognitionem aptissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur. Non enim aliud proprium magis Deo, quam esse intelligitur: quia idipsum, quod est, neque desinentis est aliquando, neque coepti: sed id, quod cum incorruptae beatitudinis potestate perpetuum est, non potuit aut poterit aliquando non esse: quia divinum omne neque abolitioni neque exordio obnoxium est. Et cum in nullo a se desit Dei aeternitas, digne hoc solum, quod esset, ad protestationem incorruptae suae aeternitatis ostendit. Mit diesen Worten erklärt der h. Hilarius das Sein nicht blos für die Wesenheit Gottes, sondern er nimmt auch dieses Sein Gottes als gleichbedeutend mit der stets sich gleich bleibenden Ewigkeit Gottes. Diese Erklärung des göttlichen Seins ist gewiß auch die beste und die einzig richtige und sie ist schon in dem Gottesnamen יְהֹוָה begründet; vergl. oben unsere Erklärung über diesen Gottesnamen. Der h. Augustinus erklärt besonders in zwei Stellen das Sein für das Wesen Got-

*) Daß wir hier den Sohn Gottes das absolute Sein nennen, möge den angehenden Theologen nicht verwirren. Denn wenn wir auch die drei göttlichen Personen als das persönliche Sein, als das persönliche Erkennen, als das persönliche Wollen bezeichnen, so kommt doch jeder einzelnen Person Sein, Erkennen, Wollen zu, weil jede einzelne Person die göttliche Wesenheit selbst ist und nur die persönlichen Unterschiede der beiden andern Personen nicht hat.

tes und nimmt in Beiden auf Exod. 3, 14 Rücksicht. Er schreibt de Civitate Dei XII, cap. 2 (tom. VII, pag. 350)*): Cum Deus summa essentia sit, hoc est, summe sit, et ideo immutabilis sit, rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est: et aliis dedit esse amplius, aliis minus: atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit. Und de Trinitate V, 2, nro. 3 (tom. VIII. pag. 912): Est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci οὐσίαν vocant. Sicut enim ab eo, quod est sapere, dicta est sapientia, et ab eo, quod est scire, dicta est scientia, ita et ab eo, quod est esse, dicta est essentia. Et quis magis est, quam ille, qui dixit famulo suo Moysi: Ego sum, qui sum? Sed aliae, quae dicuntur essentiae sive substantiae capiunt accidentia, quibus in eis fiat vel magna vel quantacunque mutatio: Deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest: et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit. Quod enim mutatur, non servat ipsum esse: et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest, quod fuerat, non esse: ac per hoc illud solum, quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit, quod verissime dicatur esse. In beiden Stellen bestimmt der h. Augustinus das Sein Gottes als die stets sich gleich bleibende Unveränderlichkeit Gottes, folglich in ähnlicher Weise, wie der h. Hilarius. Nach diesen Stellen der Väter haben die mittelalterlichen Theologen das Sein als das Wesen Gottes bestimmt. So z. B. hauptsächlich der h. Anselm in dem Proslog. cap. 22 (Edit. Paris. 1721, pag. 34): Tu solus ergo, Domine, es, quod es: et tu es, qui es. Nam quod aliud est in toto et aliud in partibus, et in quo aliquid est mutabile, non omnino est, quod est. Et quod incoepit a non-esse, et potest cogitari non esse, et, nisi per aliud subsistat, redit in non-esse, et quod habet fuisse, quod iam non est, et futurum esse, quod nondum est: id est non proprie et absolute. Tu vero es, quod es: quia quicquid aliquando aut aliquo modo es, hoc totus et semper es. Et tu es, qui proprie et simpliciter es: quia nec habes fuisse aut futurum esse, sed tantum praesens esse, nec potes cogitari aliquando non esse. Sed et vita es et lux et sapientia et beatitudo et aeternitas et multa huiusmodi bona: et tamen non es, nisi unum et summum bonum: tu tibi omnino sufficiens et nullo indigens, quo omnia indigent, ut sint et ut bene sint. Der h. Thomas beweist P. I, quaest. 3, art. 4, „daß das Sein (esse) die Wesenheit (essentia) Gottes ist“, aus folgenden drei Gründen, in welchem Beweise ihm alle andern Theologen gefolgt sind: „Erstens wenn das Sein Gottes von seiner Wesenheit verschieden wäre, so müßte es entweder von einem äußern Princip hervorgebracht sein, oder aus der Wesenheit selbst seinen Ursprung haben: — denn was immer außer der Wesenheit in einem Dinge ist, das muß in der Wesenheit selbst, oder in einem äußern Princip seinen Grund haben. Nun aber

*) Daß der h. Augustin grade in diesem Werke de civitate Dei diesen Gegenstand behandelt, kann nicht auffallen. Dasselbe ist eine kurze Zusammenstellung der sämmtlichen wissenschaftlichen Kenntnisse der damaligen Zeit.

ist Gottes Sein nicht von einem andern Wesen ihm verliehen, da er durch sich selbst ist; es bliebe also nur übrig, daß sein Sein, wenn es nicht seine Wesenheit selber ist, aus derselben hervorgehe. Aber das ist ebenso undenkbar. Denn ein Wesen kann zwar das Sein in sich und durch sich haben, aber nicht von sich empfangen; denn das hieße sich selber hervorbringen. Zweitens wenn es zwischen der Wesenheit und dem Sein Gottes einen Unterschied gäbe, so könnte es nur jener sein, den wir durch Möglichkeit (potentia) und Wirklichkeit (actus), oder noch besser durch ideales und reales Sein ausdrücken. Das ideale Sein eines Gegenstandes bleibt bestehen, auch wenn das wirkliche Sein des Gegenstandes der Idee desselben in der göttlichen Erkenntniß gar nicht entspricht; wie z. B. der gottlose Mensch durch sein verkehrtes Leben die göttliche Idee verläugnet, oder auch wenn der Gegenstand selbst wirklich zu sein aufhörte. Z. B. wenn auch die Welt unterginge, so bliebe doch das ideale Sein derselben in der göttlichen Erkenntniß bestehen. Das ideale Sein eines Gegenstandes ist so viel als die Möglichkeit desselben, oder, vielleicht besser, es bedingt die Möglichkeit desselben. Aber das Wesen, welches das absolute Princip ist, oder den Grund seines Seins in sich selber hat, kann nur als reales Sein gedacht werden; weßhalb wir früher sagten, in Gott selbst könne man den Unterschied zwischen realem und idealem Sein gar nicht machen. Denn dieses Wesen als ideales Sein denken, heißt es als etwas denken, was zwar nicht ist, aber sein kann. Wenn aber das Wesen, das den Grund seines Seins in sich hat, nicht ist, so kann es auch nicht sein. Denn es kann, wie schon gezeigt wurde, das Sein weder von einem andern, noch von sich empfangen. — Oder deutlicher vielleicht so: Wollte man auch bei dem absoluten Princip noch den Unterschied zwischen idealem Sein (Wesen) und realem Sein (Sein) machen, so würde man ja ebendadurch über das absolute Princip die Abhängigkeit und Beschränktheit aussagen, nämlich die Bedingtheit durch das, was es noch erreichen sollte. Aber das absolute Princip durch ein Anderes bedingt sein lassen, heißt widersprechende Merkmale zu einem Begriffe vereinigen wollen. Also darf in dem absoluten Princip der Unterschied zwischen physischem und metaphysischem Sein, zwischen natürlichem und übernatürlichem Sein, d. h. überhaupt zwischen Sein und Wesenheit gar nicht gemacht werden. Nur in unsrer Auffassung können wir so unterscheiden, in Gott besteht der Unterschied gar nicht, wie wir vorher bei den Grundsätzen über die Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben entwickelten. — Also ist das Sein die Wesenheit Gottes. Drittens. Wie nun aber Gott (weil seine Weisheit nicht Qualität oder Modification seiner Wesenheit, sondern seine Wesenheit selber ist), nicht bloß Weisheit hat, sondern die Weisheit selber ist: also muß er auch, weil sein Sein, wie wir eben (Erstens) gesehen haben, seine Wesenheit ist, nicht bloß Sein haben, sondern das Sein selber sein. Denn sonst hätte Gott das Sein nur durch Theilnahme (ens per participationem). Aber weil Gott das absolute Princip ist, so ist Gott und die göttliche Wesenheit dasselbe. (Vergl. art. 3.) Und hierin offenbart sich am meisten der Unterschied zwischen ihm und den Geschöpfen. Die Geschöpfe haben nur Sein und sind es nicht; und dies darum, weil sie es nicht vermöge ihrer Wesenheit, sondern durch Mittheilung haben; Gott aber ist das Sein, weil er es vermöge seiner Wesenheit, d. h. in dieser selber besitzt." *)

*) Durch diesen Beweis will der h. Thomas zunächst zeigen, daß das Wesen Gottes das Sein ist, nicht die höchste Einfachheit Gottes, wie Kleutgen,

Also ist nach dem h. Thomas das Sein die Wesenheit Gottes. Und da nun der h. Thomas art. 3 bewiesen hat, daß Gott seine Wesenheit ist, d. h. daß zwischen Gott und zwischen der Wesenheit Gottes gar kein Unterschied besteht, so folgt aus beiden Artikeln die Lehre des h. Thomas, daß Gott das Sein selbst ist. Deßhalb hat Günther sehr Unrecht, wenn er dem h. Thomas wiederholt den Vorwurf macht, daß er das Wesen Gottes bald als Sein, bald als Denken fasse. Denn wenngleich der h. Thomas l. c. beweist, daß in Gott esse und essentia dasselbe ist, so beweist er doch quaest. 14, art. 4, daß das intelligere das Wesen Gottes ist. Nun ist aber doch in jeder einzelnen göttlichen Person das Sein, Erkennen und Wollen nicht verschieden, sondern Eins und Dasselbe, und nur in unsrer Auffassung verschieden. Nur wenn Sein, Erkennen, Wollen als die Bezeichnungen der drei göttlichen Personen genommen werden, bezeichnen sie einen wirklichen Unterschied in Gott. Kommt aber jeder einzelnen göttlichen Person Sein, Erkennen und Wollen zu, so ist, an und für sich betrachtet, es einerlei, ob das Sein, oder das Erkennen, oder das Wollen als das Wesen Gottes bezeichnet wird. Aber deßhalb bezeichnet der h. Thomas das Sein zuerst als das Wesen Gottes, weil die Thätigkeiten des Erkennens und Wollens das Sein voraussetzen und dieses darum als das allgemeinste und umfassendste aller göttlichen Attribute angesehen werden muß. Das Sein in dem von dem h. Augustin und dem h. Thomas angegebenen Sinne, daß Gott der ewig sich gleich bleibende und ewig unveränderliche ist, kann mit allem Fug und Rechte als die Bestimmung des Wesens Gottes angenommen werden. Indem wir das Wesen als das Sein bestimmen, ist der eigentliche Sinn: In Gott findet kein Werden statt und kann auch kein Werden stattfinden, weil das Wesen Gottes das Sein ist. *) Daher ist er die unendliche Fülle Alles dessen, was sein kann, d. h. der unendliche Inhalt alles Guten. Daher ist Gott in sich der allerbestimmteste, weßhalb Gott sich selbst begreift; wenn gleich der erschaffene Geist die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Seins nicht in einem Gedanken und Ausdruck zusammenfassen kann, sondern durch die absoluten und affirmativen Bezeichnungen: Der Weise, der Heilige, der Gerechte, nur auf analoge Weise Gott zu erkennen vermag. Das Wesen Gottes als den unendlichen Inhalt alles Guten beschreibt sehr gut der h. Irenäus adv. Haereses II, cap. 13, nro. 3 (am Ende, S. 130 Edit. Massuet, Paris. 1710): Multum distat omnium Pater ab his, quae proveniunt hominibus, affectionibus et passionibus: et simplex et non compositus, et similimembrius, et totus ipse sibimetipsi similis et aequalis est: totus cum sit sensus, et totus spiritus, et totus sensuabilitas [νόησις, cogitatio], et totus ennoea, et totus ratio, et totus auditus, et totus oculus, et totus lumen, et totus fons omnium bonorum, quemadmodum adest religiosis ac piis dicere de Deo. Der h. Irenäus will sagen: Das Wesen oder Sein Gottes ist der Inbegriff

Theologie der Vorzeit Bd. 1, S. 99 will, wenngleich die Einfachheit Gottes allerdings auch aus diesem Beweise folgt; weßhalb der h. Thomas diesen vierten Artikel auch unter der quaestio de simplicitate Dei behandelt hat.

*) Daß in Gott kein Werden statt finden kann, wie in den erschaffenen Dingen, sieht nach dem Bisherigen Jeder ein. Günther aber will ein „absolutes Werden" auf Gott übertragen, nämlich wegen der beiden innern Thätigkeiten Gottes, der Zeugung des Sohnes und der Hauchung des heiligen Geistes; vergl. unten §. 56. Nro. 4. Aber ist in Gott ein absolutes Werden, dann ist Gott nicht das absolute Sein. Beides schließt sich aus.

alles Guten. Und weil der Begriff des absoluten Seins so viel ist als der Begriff der absoluten Vollkommenheit, deßhalb ist Gott als das ewig sich gleich bleibende Sein auch das absolute Erkennen und das absolute Wollen. Aber wenngleich jeder einzelnen göttlichen Person Sein, Erkennen und Wollen zukommen, oder wenngleich diese Attribute zunächst von dem Wesen Gottes selbst ausgesagt werden müssen, und dann erst die drei göttlichen Personen bezeichnen, und wenngleich es insofern durchaus Dasselbe wäre, ob wir das Wesen Gottes als Sein oder Denken, oder Wollen bestimmten: so wählen doch die heilige Schrift und die Väter vor allen andern Attributen das Sein zur Bestimmung des göttlichen Wesens, weil das Sein von den Thätigkeiten des Erkennens und Wollens vorausgesetzt wird und weil es darum als das einfachste, allgemeinste und umfassendste aller göttlichen Attribute angesehen werden muß. Wenngleich wir daher eigentlich durch jede positive eigenschaftliche Bestimmung das Wesen Gottes, wie es an sich ist, im analogen Sinne bezeichnen: so können wir sie doch alle zusammen am besten unter die Bezeichnung Gottes als des absoluten Seins begreifen. Und deßhalb betrachten wir das absolute Sein vorzugsweise als die physische Bestimmung des Wesens Gottes. Hiernach brauchen wir nun auch die Meinung derjenigen Theologen, welche das Wesen Gottes als das absolute Denken bestimmen wollen, nicht weiter zu berücksichtigen. — Müssen wir aber das Wesen Gottes als das absolute Sein betrachten, so folgt daraus, daß das Böse das absolute Nichts ist. Denn nach Lehre der katholischen Kirche besteht alles Böse in dem Abfalle des freien Willens von Gott; d. h. darin, daß irgend ein Gut außer Gott gesucht wird. Dies ist ein unmögliches, sich in sich selbst verzehrendes Streben. Denn aus dem Begriffe Gottes als des absoluten Seins folgt, daß es kein Gutes gibt, was Gott nicht wäre und was nicht auch allein durch Gott zu erreichen wäre. Darum ist das Böse ein Streben nach der Vernichtung Gottes und der vollendete Wahnsinn. Im zweiten Theile dieses Werkes bei der Lehre vom Bösen werden wir darauf zurückkommen.

2. Unter den verschiedenen göttlichen Attributen haben einige Theologen die Aseität, andere die absolute Nothwendigkeit Gottes als das in Gedanken ursprüngliche Attribut Gottes bezeichnet, von welchem die andern ausgehen. So kommen wir auf die metaphysische Bestimmung des Wesens Gottes. Nach der Lehre unsrer Kirche vom Dasein Gottes, nämlich daß Gott das absolute Princip ist, hat Gott den Grund seines Daseins nicht in irgend einem Andern, sondern nur in sich selber; oder Gott existirt aus und gemäß seiner Wesenheit. Die Theologen bezeichnen dieses gewöhnlich durch den Satz: Deus est causa sui. Dieses Von-sich-selber-sein (aseitas) ist in dem absoluten Sein Gottes nothwendig enthalten. Denn wenn Gott das ewig sich gleich bleibende Sein ist, dann muß Gott auch den Grund seines Daseins in sich allein haben. Die Pantheisten unsrer Tagen haben den Offenbarungsgläubigen vorgeworfen, daß die Ausdrücke aseitas, causa sui einen innern Widerspruch enthielten. Denn kein Gegenstand könne Ursache seiner selbst sein, oder sich selbst das Sein gegeben haben. Sie sind darum so sehr gegen diese Ausdrücke eingenommen, weil das Werden nach ihrer Ansicht etwas schlechthin Undenkbares ist. *) Eigentlich kämpfen sie nur

*) Nämlich dem Pantheismus zufolge finden nur Uebergänge oder Entwicklungen der Materie von Formen zu Formen statt; — was Hegel in seiner Logik (3 Bände) die Porosität der Materie nennt.

gegen die Unzulänglichkeit der menschlichen Sprache zur Bezeichnung Gottes und darum gegen die Unvollkommenheit aller Bezeichnungsweisen Gottes. Denn durch die Ausdrücke aseitas, causa sui wollen wir ja nicht sagen, daß Gott durch sich geworden ist, sondern wir wollen durch diese Ausdrücke nur sagen, daß Gott nicht durch einen andern geworden ist. Dadurch stellen wir Gott allen seinen Geschöpfen gegenüber, welche nämlich alle durch ein Anderes geworden sind, oder zu sein angefangen haben. Aber wenn man an das Verhältniß der drei göttlichen Personen zu einander denkt, wornach der Sohn vom Vater durch den Act des Selbsterkennens erzeugt wird und der heilige Geist von Beiden durch den Act des Selbstwollens ausgeht, so kann der Satz: „Gott ist die Ursache seiner selbst" auch in dem Sinne genommen werden: Gott der Vater ist die Ursache des Sohnes; der Vater und der Sohn sind die Ursache des heiligen Geistes; — wobei jedoch bemerkt werden muß, daß nur die Theologen der griechischen Kirche sich dieser Ausdrucksweise bedient haben, wogegen wir dafür sagen: Der Vater ist das Princip des Sohnes. Wir können daher mit allem Rechte die Aseität als das in unsrer Auffassung Gottes ursprüngliche Attribut Gottes oder als die metaphysische Bestimmung des Wesens Gottes ansehen. Und weil Gott selbst der Grund seines Daseins ist, deßhalb kann auch nur Gott selbst der Endzweck all' seines Wirkens sein. Das absolute Vonsichsein Gottes schließt daher auch das absolute Fürsichsein Gottes in sich. In Rücksicht auf dieses Beides müssen wir Gott Erstens eine gänzliche Unabhängigkeit von allen erschaffenen Dingen zueignen. Diese gänzliche Unabhängigkeit Gottes und Selbstständigkeit Gottes außer und über dem Weltall können wir nicht allseitig genug betrachten und nicht tief genug uns einprägen. Denn sobald die gänzliche und allseitige Unabhängigkeit Gottes oder die vollendete Beziehungslosigkeit Gottes von allen seinen Geschöpfen nicht scharf aufgefaßt wird, ist man mit den Principien der katholischen Kirche über das Verhältniß Gottes zu seinen Geschöpfen nicht mehr in Uebereinstimmung. Dann kann der Begriff der Gnade und das Verhältniß zwischen Gnade und Natur nicht mehr richtig aufgefaßt werden; und man wird sich dem Pantheismus zuwenden. Allein die katholische Kirche faßt das Verhältniß zwischen Gott und den erschaffenen Dingen richtig auf. Zweitens die völlige und allseitige Abhängigkeit aller Dinge von Gott. Hierin liegt die Relativität aller Dinge. Beides können wir in dem Satze zusammenbegreifen: In Gott sind keine wirkliche, sondern nur gedachte Beziehungen zu den erschaffenen Dingen; dagegen haben die erschaffenen Dinge wirkliche Beziehungen zu Gott. Diese gänzliche Beziehungslosigkeit und Unabhängigkeit Gottes von allen erschaffenen Dingen bildet die Freiheit Gottes, vermöge welcher Gott sich nur um seiner selbst als des absoluten Endzweckes willen bestimmt; worauf wir unten bei der Unveränderlichkeit Gottes zurückkommen werden, indem die Vereinigung der Unveränderlichkeit und der Freiheit in Gott die meisten Schwierigkeiten hat. (Vergl. §. 24.)

3. Andere Theologen bestimmen die absolute Nothwendigkeit als das nach unsrer Auffassung erste Attribut Gottes. Gott ist absolut nothwendig, soll heißen: Es ist unmöglich, daß Gott auch nicht sein könnte. Diese Wahrheit folgt nothwendig aus dem Begriffe, welchen uns die Kirche überall von Gott gibt, wornach Gott das absolute Princip und darum die unendliche Vollkommenheit ist. Denn das Nichtsein des absoluten Princips ist undenkbar. Oder der Gedanke, daß Gott nicht sei, ist unmöglich. Denn sollte diesem Gedanken Wirklichkeit entsprechen, so würde das denkende Subject selber nicht

mehr sein, weil der Grund aller Dinge, Gott, nicht mehr wäre. Also könnte jener Gedanke niemals ein realer Gedanke sein. Aber derselbe ist selbst dann noch unmöglich, wenn er auch nur ein bloßer Gedanke (conceptio mentis) sein sollte. Denn an und für sich ist das Ideale, — wenn man jenen Gedanken noch so nennen dürfte, indem er doch nur das falsche Ideal des verkehrten Menschen ist; — an und für sich ist das Ideale später als das Reale, das Mögliche nach dem Wirklichen, indem das Mögliche schlechthin auf dem Wirklichen beruht. Der Gedanke aber, daß Gott nicht wäre, könnte auf nichts Wirklichem beruhen, und könnte darum auch als bloßer Gedanke gar nicht sein. Darum bezeichnet auch die heilige Schrift diesen Gedanken als den Gedanken eines Menschen, welcher von seiner Vernunft und Freiheit nicht den rechten Gebrauch macht. Ps. 52, 1: „Der Thor spricht in seinem Herzen: Es ist kein Gott"; — nämlich nicht ein solcher Gott, wie ihn die Offenbarung des alten Bundes kennen lehrte. — Oder kurz gesagt: Gott ist das absolute Princip. Sollte nun das Gegentheil von dem Dasein und von den innern Thätigkeiten Gottes gedacht werden, so würde das absolute Nichts gedacht werden. Und das ist unmöglich. Also das Gegentheil von dem Sein und von den innern Thätigkeiten Gottes ist durchaus undenkbar. So wie wir aber Gott die Nothwendigkeit, so müssen wir dem Universum nach seinen drei Gliedern, dem Engel, der körperlichen Welt, dem Menschen die Zufälligkeit zuschreiben, weil sie durch Gott zu sein angefangen haben. Und wenn wir auch bei den erschaffenen Dingen von einer Nothwendigkeit sprechen, z. B. Thatsachen können nicht ungeschehen gemacht werden, die göttliche Gnade und unsere freie Mitwirkung sind zum ewigen Heile nothwendig, die Sacramente sind nothwendig, u. s. w., so besteht dabei doch noch immer der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils, weil Gott das Universum auch hätte nicht erschaffen können, und findet daher zwischen dieser Nothwendigkeit in Beziehung auf die erschaffenen Dinge und zwischen der Nothwendigkeit in Beziehung auf Gott ein wesentlicher Unterschied statt. Daher bezeichnen wir das Universum überhaupt als zufällig, d. h. als vom Nichtsein zum Sein übergegangen. Nach der Lehre unsrer Kirche müssen wir das Weltall als ein gewordenes und als ein solches, welches auch nicht sein könnte, betrachten; d. h. als ein zufälliges oder nur bedingt nothwendiges. Ferner erblicken wir in dem Weltall ein fortwährendes Entstehen und Vergehen, wofern wir den erschaffenen Dingen ein wirkliches Sein zuschreiben; was doch Jeder thun muß, welcher sich nicht zum Pantheismus bekennen will. Daher müssen wir ebenfalls das ganze Universum als ein bloß mögliches oder zufälliges bezeichnen. Folglich indem wir unter den göttlichen Attributen die Nothwendigkeit als das erste und ursprüngliche bezeichnen, heben wir die gänzliche Getrenntheit und die wesentliche Verschiedenheit Gottes von der Welt hervor. Die absolute Nothwendigkeit Gottes ist auch der Grund, weßhalb der Mensch die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes nicht von sich abweisen kann, mag er sich den Begriff Gottes im pantheistischen Sinne oder wie immer bestimmen. Durch die göttliche Offenbarung allein aber, wie sie uns von der Kirche verkündigt wird, erhält diese dem Menschen inne wohnende Ueberzeugung seiner allseitigen Abhängigkeit die allein wahre Richtung und sein Verlangen nach Glückseligkeit die allein wahre und mögliche Befriedigung. Sehr gut handelt über den Begriff der Nothwendigkeit in Beziehung auf Gott der h. Thomas P. I, quaest. 41, art. 2, ad. 5: Necessarium dicitur aliquid per se et per aliud. Per aliud quidem dupliciter. Uno modo sicut per cau-

sam agentem et cogentem: et sic necessarium dicitur, quod est violentum. Alio modo sicut per causam finalem, sicut dicitur aliquid esse necessarium in his, quae sunt ad finem, in quantum sine hoc non potest esse finis vel bene esse. Et neutro istorum modorum divina generatio est necessaria: quia Deus non est propter finem neque coactio cadit in ipsum. Per se autem dicitur aliquid necessarium, quod non potest non esse: et sic Deum esse est necessarium: et hoc modo Patrem generare Filium est necessarium. Der h. Thomas will sagen: Hinsichtlich des Wesens und hinsichtlich der innern Thätigkeiten Gottes, wodurch Gott sich selbst erkennt und sich selbst will, ist der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils ausgeschlossen. Aber hinsichtlich des Seins und der Wirksamkeit aller erschaffenen Dinge ist dieser Gedanke niemals ausgesprochen. Will man die absolute Nothwendigkeit als die metaphysische Bestimmung des göttlichen Wesens festhalten, so darf man den Sinn dieses Attributes „Nothwendigkeit" ja nicht als irgend eine Unvollkommenheit enthaltend ansehen wollen. Denn weil Gott das absolute Princip ist, deßhalb muß Gott auch das absolute Gut sein und darum ist eine Unvollkommenheit im göttlichen Wesen unmöglich. Aber unsere Bezeichnungsweisen des göttlichen Wesens sind alle unvollkommen. Der Sinn des Attributes „Nothwendigkeit" in Beziehung auf Gott ist vielmehr dieser, daß Gott das nur sich selbst gleiche oder das nur durch sich selbst gemessene Sein ist, daß für ihn nicht dies oder jenes nothwendig ist, um irgendwohin zu gelangen, sondern daß er selbst sich in Allem genügt. Die Aseität werden wir wohl am besten als die metaphysische Bestimmung des Wesens Gottes annehmen. Denn die Aseität läßt den Grundbegriff Gottes, welchen die Offenbarung überall von Gott hervorhebt, nämlich daß Gott das absolute Princip oder das absolute Sein ist, d. h. daß Gott den Grund seines Seins in sich selbst hat, am besten hervortreten.

§. 21. Gottes Einfachheit, Geistigkeit, absolute Selbstständigkeit außer und über dem Weltall.

1. Nach der §. 19. angegebenen Ordnung betrachten wir zuerst die Attribute, welche sich auf das göttliche Sein beziehen. Die Betrachtung über das Sein Gottes will auseinandersetzen, wie Gott ist, oder sie will das Sein Gottes näher bestimmen. Aber in diesem Leben können wir durch unmittelbare Wahrnehmung oder durch eigene Anschauung nicht wissen, wie Gott ist, sondern nur auf analoge Weise, indem wir von Gott aussagen, wie er nicht ist. Oder wir können die Betrachtung über das Sein Gottes nur auf negative Weise anstellen, indem wir dasjenige von Gott entfernen und ausschließen, was ihm nach dem Begriffe, welchen uns die Lehre der Kirche über Gott gibt, nicht zukommen kann: nämlich Zusammensetzung, Bewegung, Ausdehnung, und ähnliches Derartige. Wir haben daher bei der Betrachtung des göttlichen Seins über folgende fünf Gegenstände im Einzelnen zu handeln; a) Ueber die Einfachheit Gottes. Aus dieser Abhandlung wird sich ergeben, daß sich an die Lehre von der Einfachheit Gottes auch die Lehre von der Geistigkeit und absoluten Selbstständigkeit Gottes außer und über dem Weltall schließt. Und weil das Einfache in den Geschöpfen unvollkommen ist und weil es auch Theile hat, darum handeln wir b) über die Vollkommenheit Gottes. c) Ueber die Unendlichkeit Gottes. d) Ueber die Unveränderlichkeit Gottes. e) Ueber die Einheit Gottes, nämlich über die physische Einheit Gottes, falls wir diesen Ausdruck vieler neuern Theologen bei-

behalten wollen, — durch welche Gott im höchsten Grade in sich und mit sich selbst einig ist. Uebrigens ist diese Unterscheidung: physische Einheit Gottes, numerische Einheit Gottes in der Wirklichkeit nicht begründet. Denn aus dem Begriffe Gottes, welchen uns die Lehre der Kirche gibt, folgt schon von selbst die allseitige Einheit Gottes, weil die absolute Vollkommenheit nur Eine Einzige Wesenheit sein kann, indem widrigenfalls ihr Begriff selbst aufgehoben wäre.

2. Einfachheit ist die Entfernung aller Zusammensetzung. Zusammengesetzt aber wird dasjenige genannt, was aus mehreren Dingen seinen Ursprung hat. Man kann eine doppelte Zusammensetzung und darum auch eine doppelte Einfachheit unterscheiden: die physische und die metaphysische. Die physische Zusammensetzung ist die Vereinigung mehrerer ihrem Wesen nach verschiedenen Gegenstände. Inwiefern Gegenstände wirklich unterschieden sein können (distinctio realis), haben wir im vorigen Capitel §. 17. gesehen. Die metaphysische Zusammensetzung ist eine Zusammensetzung mehrerer Gegenstände, welche durch unser Erkenntnißvermögen so unterschieden werden können, (distinctio rationis, vergl. §. 17.), daß die Unterscheidung in der Sache selbst ihren Grund hat; (was bei der distinctio rationis allerdings nicht der Fall ist, indem bei dieser die Unterscheidung nicht in dem erkannten Gegenstande, sondern nur in unserm Erkenntnißvermögen ihren Grund hat). Z. B. bei jedem Individuum irgend einer Gattung kann ich dieses allgemeine Individuum und den Gattungsbegriff sehr wohl von einander unterscheiden. Das Individuum ist das Besondere; der Begriff das Allgemeine. Andere Theologen geben diese Erklärungen so: Die physische Zusammensetzung besteht in Gegenständen, welche aus trennbaren Theilen zusammengesetzt sind; die metaphysische Zusammensetzung in solchen Gegenständen, welche aus untrennbaren Theilen zusammengesetzt sind. So kann wohl die Seele von dem Körper getrennt werden; aber niemals kann bei einem Individuum dieses Einzelne und der Begriff seiner Gattung von einander getrennt werden. Diese Erklärung kommt mit der vorher gegebenen auf Eins hinaus. Von der physischen Zusammensetzung pflegt eine dreifache Art unterschieden zu werden: 1. Die wesentliche, welche durch die Vereinigung der wesentlichen Theile eines Gegenstandes, d. h. derjenigen Theile, welche das Dasein des Gegenstandes bedingen, gebildet wird. So ist dem Menschen dieses Dreifache: Leib, Seele und die Verbindung Beider wesentlich. 2. Die ergänzende (compositio integrans). Sie besteht in der Vereinigung der zwar nicht wesentlichen, aber doch ergänzenden, d. h. die Idee des Ganzen rein darstellenden Theile eines Gegenstandes, ohne welche derselbe verstümmelt, mangelhaft und unvollkommen sein würde. Und hinwiederum haben auch diese Theile, getrennt von dem Ganzen, nicht mehr die Bedeutung, welche sie in der Vereinigung mit ihm hatten. So wäre durch den Mangel der Arme oder anderer Glieder das Wesen des Menschen zwar nicht aufgehoben, aber es fehlte ihm etwas, was die menschliche Gestalt verschönert und was für den Geist ein sehr wichtiges Werkzeug ist. 3. Die rein zufällige, welche aus dem Subjecte und aus den verschiedenen Accidentien desselben entsteht; z. B. im Menschen die Größe, die Farbe, die Stellung. Ebenso werden auch von der metaphysischen Zusammensetzung mehrere Arten angegeben: 1. Die Zusammensetzung aus dem Gattungsbegriffe (species intelligibilis in der Sprache der alten Scholastiker) und dem unterscheidenden Merkmale (species sensibilis oder haecceitas oder hic et nunc), durch welches das Individuum als solches hervortritt. 2. Die Zusammensetzung aus der Wirklichkeit

und Möglichkeit. Z. B. in dem Menschen finden sich die Anlagen zur Erkenntniß, zur Sittlichkeit, zur Vereinigung mit Gott. Der Mensch selbst ist ein Wirkliches, die Anlagen sind nur noch ein Mögliches; also besteht im Menschen eine Vereinigung aus Wirklichem und Möglichem; erst wenn die Anlagen durch andere Menschen und durch die göttliche Gnade entwickelt werden, sind auch sie ein Wirkliches. Das Mögliche setzt zwar immer ein Wirkliches voraus, und darum muß das Wirkliche vor dem Möglichen schlechthin eher bestanden haben, aber hinwiederum kann nur ein Mögliches in ein Wirkliches übergehen. Jedoch absolut betrachtet ist das Wirkliche vor dem Möglichen. 3. Die Zusammensetzung aus dem Wesen und dem Dasein. So ist in allen Menschen das Wesen des Menschen.*) Auch findet sich in allen Menschen das unterscheidende Merkmal (haecceitas), wodurch der einzelne Mensch dieser bestimmte Mensch und kein anderer ist; wodurch der eine Träger (suppositum oder subiectum) der menschlichen Natur sich vom andern unterscheidet und in Beziehung auf diesen ein andrer ist. Aber außerdem ist das Maaß der Anlagen und geistigen Kräfte des einen Menschen sehr verschieden von dem des andern; und so sehen wir im Menschen eine Zusammensetzung aus dem Wesen und dem Dasein. 4. Die Zusammensetzung aus Natur oder Wesen und Persönlichkeit. So ist in allen Menschen die menschliche Natur. Aber den Begriff Person sagen wir von dem Menschen nur insofern aus, als wir an die Befähigung des Menschen denken, Gott zu erkennen und mit ihm durch die Liebe vereinigt zu werden, also sich für Gott zu bestimmen. Folglich ist der Begriff Person etwas zur Natur Hinzukommendes. Einige Theologen nennen die erste (aus dem Gattungsbegriffe und dem unterscheidenden Merkmale) die logische Zusammensetzung; vielleicht deßhalb, weil die Lehre vom Begriffe und unterscheidenden Merkmale in der Logik behandelt wird. Dann begreifen sie die drei übrigen unter den Namen metaphysische Zusammensetzung. Diese Scheidung ist nutzlos; und wir bleiben bei der gewöhnlichen Eintheilung: Physische Zusammensetzung, Metaphysische Zusammensetzung. Von den drei ersten haben wir drei, von der zweiten vier verschiedene Arten unterschieden. Alle Zusammensetzung aber, die physische und die metaphysische kann man in den Bestimmungen zusammenfassen: Quo res est, und Quid res est: Wodurch ein Gegenstand ist, und was ein Gegenstand ist? Aus den verschiedenen Begriffen der Zusammensetzung kann die Erklärung der verschiedenen Arten der Einfachheit leicht entnommen werden, nach dem bekannten Grundsatze: Contrariorum contrariae sunt rationes. In den erschaffenen Dingen finden wir die einfachen Substanzen immer nur in einer gewissen Beschränkung. Z. B. der Geist des Menschen und der Engel sind einfache Substanzen; ebenso sind alle von der Chemie so genannte Grundstoffe, an sich betrachtet, d. h. ohne daß ich an eine bestimmte Quantität derselben denke, einfache Substanzen. Aber alle einfachen erschaffenen Substanzen sind beschränkt; und diese Beschränktheit ist ihre Unvollkommenheit. Wenden wir darum gleich den Begriff der Einfachheit auf Gott an. Die Einfachheit Gottes folgt aus dem Begriffe Gottes, den uns die Kirche gibt, daß Gott das absolute Princip ist. Denn als das absolute Princip ist Gott nur durch sich und kann

*) Humanitas nach dem Ausdrucke der Scholastiker; vergl. den h. Thomas P. I, quaest. 3, art. 3: Humanitas comprehendit in se ea, quae cadunt in definitione hominis: his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet, quo homo est homo.

auch nur er selbst sein; (vergl. das vorher Gesagte, daß alle Zusammensetzung darauf hinauskomme: Quo res est, und Quid res est). Aber um die unendliche Einfachheit Gottes besser aufzufassen, können wir auch in Gott die physische und die metaphysische Einfachheit unterscheiden, und dann noch untersuchen, ob die einfache Substanz Gottes auch mit irgend etwas außer ihr Seiendem in Zusammensetzung komme, so daß ihr durch dieses irgend welche Beschränktheit auferlegt würde. So kommt die einfache Substanz des menschlichen Geistes mit dem Körper in eine wesentliche Zusammensetzung; die einfache Substanz des Engels mit einer Oertlichkeit in eine Zusammensetzung, welche seine Wirksamkeit bedingt.

3. Nach den gegebenen Erklärungen muß die physische Einfachheit Gottes darin bestehen, daß Gott nicht aus reell verschiedenen Theilen zusammengesetzt ist; sie ist Ebendasselbe mit der Unkörperlichkeit Gottes; die metaphysische Einfachheit Gottes darin, daß Gott nicht aus Solchen zusammengesetzt ist, die zwar nicht in der Wirklichkeit getrennt sind und getrennt sein können, (nirgends besteht die Idee oder die Form an sich), sondern nur in unserem Denken so, daß der Unterscheidung in unserem Denken auch eine Unterscheidung in dem Gegenstande selbst entspricht. Die absolute Einfachheit Gottes folgt, wie eben gesagt, schon aus dem Begriffe Gottes, welchen uns die Lehre der Kirche gibt. Auch folgt die absolute Einfachheit Gottes schon aus demjenigen, was wir im zweiten Capitel über die Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben gesagt haben. Als formelles Dogma hat die Kirche die absolute Einfachheit Gottes auf dem vierten Concil vom Lateran (1215) ausgesprochen: Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, omnipotens et ineffabilis, Pater et Filius et spiritus sanctus: tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino. An diese Entscheidung der Kirche wollen wir die Lehre der heiligen Schrift und die theologischen Gründe für die Einfachheit Gottes anschließen, indem wir zuerst die physische Einfachheit Gottes beweisen, dann die metaphysische, und darnach, daß die absolut einfache Wesenheit Gottes auch mit Nichts außer ihr Seiendem in Zusammensetzung kommt. Die physische Einfachheit Gottes oder die Unkörperlichkeit Gottes sagt aus, daß in Gott keine physische Zusammensetzung ist oder daß Gott nicht aus körperlichen oder reell verschiedenen Theilen besteht. Die physische Einfachheit Gottes folgt unmittelbar daraus, daß Gott nach der Lehre der Kirche das absolute Princip ist. Als das absolute Princip besteht Gott durch sich selbst und ist über allen zeitlichen und räumlichen Verhältnissen erhaben. Gott ist der Ewige; alles außer ihm Seiende ein Zeitliches und Räumliches, weil Gott außer seinem Wesen und Leben nur ein Endliches setzen kann. Aber wenn Gott aus reell verschiedenen Theilen bestände, so könnte Gott nicht mehr der durch sich Bestehende und der gänzlich unabhängige sein. Denn die Zusammensetzung müßte durch einen Andern bewirkt sein und Gott wäre von den ihn constituirenden Theilen abhängig. Die weitere Auseinandersetzung dieser Gedanken, welche einige Theologen geben: „Die Theile könnten endliche oder unendliche sein", ist überflüßig und unrichtig. Denn Theil und unendlich sind Begriffe, welche sich gegenseitig ausschließen.

4. In Gott ist keine physische Zusammensetzung oder Gott besteht nicht aus reell verschiedenen Theilen heißt eben so viel als: Gott kann nicht ein Körper oder etwas Körperliches sein. Diese negative Bestimmung hat den positiven Sinn: Gott ist der absolute Geist. Diese Wahrheit folgt

Erstens aus der bisher vorgelegten Lehre der Kirche über Gott. Denn dieser zufolge muß Gott als außer allen zeitlichen und räumlichen Verhältnissen stehend betrachtet werden. Das aber, was nicht zeitlich und nicht räumlich, d. h. mit einem Worte, nicht körperlich ist, nennen wir geistig; und so bestimmen wir den Begriff Geist im Gegensatze zum Körper. Die Bestimmung des Begriffes Geist ist demnach eigentlich und zunächst negativ. Aber dieses hat seinen Grund in unsrer natürlichen Einrichtung, wornach wir alles Uebersinnliche nur vermittelst des Sinnlichen zu erkennen und zu erklären vermögen. Das Positive in der Bestimmung des Begriffes Geist liegt darin, daß wir mit diesem Worte eine Kraft bezeichnen, welche die Körperwelt trägt, formt, beherrscht, und welche die Begriffe der Dinge auffassen und das Besondere unter das Allgemeine unterordnen, d. h. denken kann. Das Denken betrachten wir als die erste eigenthümliche Thätigkeit des Geistes; und dann als die zweite, daß er sich für ein bestimmtes Ziel, welches er durch die Erkenntniß aufgefaßt hat, selbst entscheiden kann, so daß der Wille des Geistes allein durch sich selbst, nicht aber durch etwas außer ihm Seiendes bestimmt wird. Aber wenngleich der Begriff Geist zunächst als die gegensätzliche Bestimmung von Körper aufgefaßt werden muß, so kann doch der erschaffene Geist wegen des allgemeinsten Merkmals seines Wesens, daß er ein endlicher ist, ohne zeitliche und räumliche Verhältnisse nicht bestehen. Daher ist sowohl der Engel denselben unterworfen, insofern seine Thätigkeit durch Zeit und Raum bedingt ist; — er konnte sich z. B. für Gott oder gegen Gott erst nach erlangter Erkenntniß über sein Verhältniß zu Gott bestimmen; er weiß die Zukunft nicht; er ist nicht allgegenwärtig; — als auch der Mensch; dieser aber in einer viel tiefer eingreifenden Weise, indem der körperliche Organismus zum Wesen des Menschen gehört, so daß alle natürliche und übernatürliche Entwicklung des Menschen durch denselben bedingt ist. Dagegen ist Gott über allen zeitlichen und räumlichen Verhältnissen erhaben, und deßhalb nennen wir Gott den absoluten Geist. Das wesentliche Merkmal des Geistes ist die Selbstbestimmung, welche durch Erkenntniß, Willen, Macht bedingt ist. In Gott ist die Selbstbestimmung durchaus vollkommen, weil Gott in seinem gesammten Wirken sich nur für sich selbst bestimmt, und sich auch nur für sich selbst bestimmen kann, weil er das absolute Princip und darum das absolute Gut ist. Daher ist die Selbstbestimmung Gottes von der Selbstbestimmung des erschaffenen Geistes wesentlich verschieden, weil Gott der Bestimmende, der Bestimmte und der Endzweck seiner Bestimmung zugleich ist. Denn Gott hat in sich selbst den Grund aller seiner Erkenntniß, aller seiner Liebe und aller seiner Glückseligkeit. Und darum bezeichnen wir Gott als den absoluten Geist. — Ferner ist Gott nach der Lehre der Kirche durchaus einfach; simplex omnino, wie das vierte Concil vom Lateran sich ausdrückt. Aber dieses könnte Gott nicht sein, wenn sein Wesen etwas Körperliches wäre. Denn das Körperliche ist nicht einfach, sondern nur der Geist ist einfach. In Gott aber ist auch keine Zusammensetzung aus dem Grunde des Seins und aus dem Sein selbst. Darum ist die Geistigkeit Gottes unendlich erhaben über die erschaffene Geistigkeit. — Indessen nicht bloß die Einfachheit Gottes können wir als Grund für die rein geistige Natur Gottes anführen, sondern auch alle Eigenschaften Gottes, welche sich auf das Sein beziehen, nämlich die Vollkommenheit, die Unendlichkeit, die Unveränderlichkeit, die Ewigkeit Gottes. Denn alle diese Attribute können nur von einem rein geistigen Wesen ausgesagt werden. Die Geistigkeit Gottes folgt Zweitens aus der heiligen Schrift. Denn

indem Christus von Gott redet, hebt er als wesentliches Merkmal Gottes die Geistigkeit desselben hervor Joh. 4, 24: „Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten." Daß hier Christus das Wort Geist im eigentlichen Sinne gebraucht hat, den wir vorher angaben, folgt aus seiner Absicht. Denn Christus wollte die Frau aus Samaria über die Verehrung unterrichten, welche Gott an allen Orten im Geiste und in der Warheit dargebracht werden soll; und sagt gleichsam: Da Gott nichts Körperliches ist, so kann Gott auch nicht durch bloß äußerliche Handlungen, an welchen das Herz, die Erkenntniß nämlich und der Wille keinen Theil haben, angebetet werden. Oder etwas weitläufiger: Die Anbetung Gottes geschieht eigentlich durch Gedanken und Gesinnungen des menschlichen Herzens, wodurch der erschaffene Geist mit Hülfe der Gnade sich Gott unterwirft; vergl., im zweiten Theile dieses Werkes §. 110, Nro. 3, Anmerkung, das Hauptsächlichste über das Gebet. Nur insofern die äußern Gaben und Werke diese Gesinnungen bethätigen, können sie Gott gefallen; aber ohne dieselben sind sie gleichsam ein Körper ohne Seele und gilt auch in Beziehung auf sie das Wort des Herrn: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützet nichts." Diese Gedanken und Gesinnungen aber, oder mit einem Worte Anmuthungen sind nichts Körperliches, sondern Geist und Wahrheit; also ist Gott, ebensowie das Erkennen und Wollen des Menschen, nichts Körperliches, sondern nur ein rein- geistiges Wesen. So haben die ältesten Theologen von jeher diese Stelle erklärt und sie zum Beweise der Geistigkeit Gottes immer angewendet; man vergl. den h. Thomas **P. I, quaest. 3, art. 1**, wo er hauptsächlich auf diese Stelle den Beweis gründet, daß Gott nicht ein Körper sei.*) In demselben Sinne schreibt der h. Paulus 2. Cor. 3, 17: „Denn der Herr ist Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit." Dieselben Gedanken liegen in andern Stellen der heiligen Schrift zum Grunde; z. B. Isaias 40, 18: „Wem wollet ihr Gott vergleichen oder was als sein Bildniß aufstellen?" Drittens folgt diese Wahrheit aus der Tradition. Die Väter haben die absolute Geistigkeit Gottes theils gegen die Anhänger des Heidenthums vertheidigt, welches Idole verehrte, theils gegen die Anthropomorphiten. Diese Secte bildete sich unter den ägyptischen Mönchen im vierten Jahrhunderte. Sie stellten sich Gott in einer menschlichen Gestalt vor und vertheidigten ihre irrthümlichen Ansichten mit großer Heftigkeit. Nach dem Berichte Eisenmenger's im Anfange des ersten Bandes seines entdeckten Judenthums haben die Juden noch dieselben Ansichten, indem sie von einer bestimmten Größe Gottes in menschlicher Gestalt faseln. Durchaus verwerflich ist die in der neuesten Zeit von den Socinianern und Arminianern ausgesprochene Ansicht, daß diese Behauptung der Anthropomorphiten dem Glauben der göttlichen Offenbarung unbeschadet angenommen

---

*) Dann folgt aber aus dieser Stelle nicht, daß Gott nur durch innere Acte angebetet werde. Denn als sinnlich- geistiges Wesen hat der Mensch das unabweisbare Bedürfniß, seine Gesinnungen äußerlich auszudrücken; d. h. die Anbetung des Herzens durch Opfer zu beweisen. Und weil der Mensch ein Gattungswesen ist, deßhalb muß Anbetung und Opfer zuerst und zunächst ein gemeinsames oder feierliches (publicum) sein. Daher wird Christus zuerst von einem öffentlichen Anbeten und Opfern gesprochen haben. Und deßhalb konnte das Tridentinum in den Vorarbeiten zur Lehre über das heilige Meßopfer auch diese Stelle zum Beweise für das Opfer des neuen Bundes anführen, wie Pallavicini erzählt.

werden könne. Denn die Lehre von der Unkörperlichkeit oder von der absoluten Geistigkeit Gottes ist nach der oben angegebenen Entscheidung des vierten Concils vom Lateran eine Glaubenslehre unsrer Kirche; und darum die Läugnung derselben eine Häresie. — Hiermit beschließen wir die Lehre von der physischen Einfachheit Gottes.

5. In Gott kann auch keine metaphysische Zusammensetzung sein. Die verschiedenen Arten derselben sind oben angegeben. Aber wir brauchen sie nicht im Einzelnen zu unterscheiden, um den Beweis der metaphysischen Einfachheit Gottes zu liefern, weil diese nur darauf hinauskommt, daß nachgewiesen werde, daß in Gott ein Unterschied zwischen Wesen und Eigenschaften und zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit gar nicht besteht, oder daß in Gott gar kein anderer wirklicher Unterschied besteht, als der Unterschied zwischen den drei göttlichen Personen; wie wir im zweiten Capitel bei der Lehre von der Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben schon wiederholt bemerkten. Die Lehre von der metaphysischen Einfachheit Gottes, deren Sinn wir so eben in wenigen Worten kurz zusammen faßten, ist in der Theologie ein sehr wichtiger und vielbehandelter Gegenstand. Unter den Sätzen nämlich, welche die Theologen von der Einfachheit Gottes aufstellen, ist einer der umfassendsten, daß der Unterschied, welcher zwischen dem Menschen und der Menschheit *) besteht, in Gott nicht statt findet, daß also Gott die Gottheit selber ist. Dieser Satz ist der kürzeste Ausdruck für die metaphysische Einfachheit Gottes. Derselbe kann auf verschiedene Weise aufgefaßt werden. Verstehen wir unter der Menschheit oder menschlichen Natur das, was der Gattungsbegriff des Menschen in sich schließt, nämlich 1. den Leib, 2. die Seele, 3. die Verbindung Beider: so finden wir in jedem menschlichen Individuum gar Manches, was in dem Begriffe der menschlichen Natur (humanitas) nicht enthalten ist; erstlich Eigenschaften, welche nicht die Natur des Menschen selber, aber doch mit ihr gegeben sind, als die Fähigkeit etwas zu lernen, die Anlage zur Sittlichkeit; ferner gewisse andere Eigenschaften, von denen jeder Mensch nothwendig diese oder jene besitzt; sein Körper wie sein Geist sind auf die eine oder andere Weise beschaffen; widerum gibt es im einzelnen Menschen, was erworben und verloren werden, wachsen und abnehmen kann, wie die Stärke des Körpers, die Tugend und Weisheit der Seele. Wenn man also sagt, daß zwischen Gott und der Gottheit kein Unterschied sei, so behauptet man erstlich dadurch, daß die Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, nicht wie jene Eigenschaften des Menschen von der Wesenheit verschieden, sondern vielmehr diese selber sind; sie bedeuten nicht etwas, das wie Qualität zu der Substanz hinzukommt, und ihr eine bestimmte Beschaffenheit ertheilt, sondern seine Wesenheit selbst ist das, was wir durch die Eigenschaften ausdrücken; — mit andern Worten: Gott hat nicht bloß Weisheit, Liebe, Macht u. s. w., sondern Gott ist die Weisheit, die Liebe, die Macht selbst; und welches Attribut sonst immer nach einer der drei Arten, auf welche die göttlichen Attribute gebildet werden, von Gott ausgesagt wird. Darin liegt der in der Theologie bekannte Satz: Alles, was Gott hat, das ist er.

*) D. h. der menschlichen Natur: humanitas nach dem Ausdrucke der Scholastiker, wie wir vorher bei Angabe des Begriffes der metaphysischen Zusammensetzung aus dem h. Thomas bewiesen.

6. Die metaphysische Einfachheit Gottes im angegebenen Sinne folgt Erstens aus der Bestimmung des vierten Concils vom Lateran, welche wir oben anführten. Denn dort sagt die Kirche: Das Wesen oder die Natur Gottes sei durchaus einfach (substantia sive natura simplex omnino). Zweitens aus der heiligen Schrift. Denn wir lesen nicht nur, daß Gott lebendig, wahrhaft, weise, gütig, sondern auch, daß er das Leben, die Wahrheit, die Weisheit, das Licht, die Liebe ist: Joh. 1, 9: „Dieses (das Wort Gottes) war das wahre Licht, welches alle Menschen, die in diese Welt kommen, erleuchtet.“ 3, 19: „Das aber ist das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist, *) und die Menschen die Finsterniß mehr liebten, als das Licht; denn ihre Werke waren böse.“ Joh. 14, 6, „Ich bin der Weg, **) die Wahrheit und das Leben.“ 1. Joh. 1, 5: „Gott ist Licht, und in ihm ist keine Finsterniß.“ 4, 16: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm.“ Dieselbe Wahrheit wird etwas dunkler ausgedrückt Apokal. 1, 8: „Ich bin das Alpha und Omega, der Anfang und das Ende, spricht Gott der Herr, der da ist, und der da war und der da kommen wird, der Allmächtige.“ Freilich sagen wir auch wohl von einem Menschen, daß er die Güte und Liebe selber ist; aber wir sagen es nicht im eigentlichen, sondern im tropischen, nämlich im hyperbolischen Sinne, und wollen dadurch nur ausdrücken, daß ein solcher Mensch im hohen Grade gütig und liebevoll sei. Dagegen sind jene Aussprüche der heiligen Schrift im eigentlichen Sinne zu verstehen. Denn für figürlich dürften wir sie nur dann erklären, wenn wir dafür im Zusammenhang oder in der Tradition oder endlich in der Natur der Sache Gründe fänden. Der Zusammenhang aber nöthigt uns im Gegentheile, sie im eigentlichsten Sinne zu verstehen. Denn erstlich lesen wir jene Sätze ebendort, wo die heilige Schrift im ruhigen Lehrton uns bestimmte Aufschlüsse über die Beschaffenheit Gottes ertheilt; dann aber, was viel entscheidender ist, wird in denselben Stellen eben daraus, daß Gott das Leben, das Licht, die Wahrheit, die Liebe, die Weisheit ist, erklärt, daß die Geschöpfe solche Vollkommenheiten nur durch ihn erhalten. Die heilige Schrift kann also nicht bloß sagen wollen, daß Gott in hohem Grade ein Lebendiger, Weiser u. s. w., sondern daß er das absolute Leben, die absolute Weisheit ist: da nur das absolute Leben und die absolute Weisheit der letzte Grund alles Lebens und aller Weisheit sein kann.***) Der heil.

---

*) Dieses heißt so viel, als: Das Licht, der Sohn Gottes hat die menschliche Natur angenommen.

**) Die Worte: Ich bin der Weg beziehen sich auf die menschliche Natur in Christo. Er will gleichsam sagen: „Ich habe euch durch mein Leben zeigen wollen, wie ihr euer Leben einzurichten habet.“ Die Worte: „Ich bin die Wahrheit und das Leben“ beziehen sich vorzugsweise auf die göttliche Natur in Christo. Die ganze Stelle aber beschreibt den Gottmenschen und seine Wirksamkeit auf eine sehr schöne Weise.

***) Vergl. den h. Thomas P. I, quaest. 2, art. 3; wo der h. Thomas durch diesen Gedanken das Dasein Gottes zu beweisen sucht: Quarta via sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur 2 Metaphys. Quod autem dicitur maxi-

Thomas folgert nun aber weiter **P. I, quaest. 3, art. 3**: Wie sich das Leben zum Lebendigen, so verhält sich die Gottheit zu Gott. Wenn also die Schrift sagt, daß Gott das Leben ist, so müssen wir auch sagen, daß er die Gottheit ist: nämlich er ist nicht ein Lebendiger, weil er Leben besitzt, sondern weil er das Leben ist; und er ist nicht Gott, weil er Gottheit besitzt, sondern weil er die Gottheit ist. Diese Lehre hat das Concil von Rheims noch besonders ausgesprochen; die Stelle nebst der weitern Erklärung des h. Bernard haben wir §. 16. Nro. 3. angeführt. Drittens folgt die metaphysische Einfachheit Gottes aus theologischen Gründen. Diese lassen sich alle in folgendem Satze zusammenbegreifen: Wäre in Gott eine metaphysische Zusammensetzung aus Möglichkeit und Wirklichkeit oder aus Wesen und Eigenschaft, dann wäre Gott nicht das absolute Princip. Die weitere Ausführung dieses theologischen Grundes kann füglich so gegeben werden. a. Aus dem ursprünglichen und allgemeinen Begriffe Gottes, wornach das Wesen Gottes den Grund seines Daseins in sich selbst hat, können wir die metaphysische Einfachheit Gottes erkennen. Denn nach diesem Begriffe ist Gott in seinem Sein von Allem, was er nicht selber ist, unabhängig; er ist Alles, was er ist, durch sich selbst. Wäre also die Weisheit, durch die Gott weise ist, die Macht, durch die er mächtig ist, u. s. w., die Gottheit, durch die er Gott ist, nicht Gott selber, so wäre sie ein Anderes, welches ihn dadurch, daß es seiner Wesenheit eine Modification, das Gott-sein, das Mächtig- und Weise-sein u. s. w. verliehe, vervollkommnete. Wie sich nun aber hieraus zunächst ergibt, daß es zwischen Gott und seinen Eigenschaften keinen Unterschied geben kann, so folgt daraus auch, daß die Wesenheit Gottes von seinen Eigenschaften nicht verschieden ist. Die Eigenschaften sind nämlich in der Wesenheit Gottes, aber sie sind nicht in ihr, wie Modificationen, d. h. wie etwas, das ein Anderes, welches nicht Gott ist, ihm verliehe; wenn also die Wesenheit Gottes nicht die Eigenschaften Gottes selber, d. h. ein Einiges Etwas wäre, das zugleich die Wesenheit, die Macht, die Größe selber ist, so könnten wir uns die Eigenschaften nur als Bestandtheile der Wesenheit, oder als aus der Wesenheit hervorgehend denken. Beides ist aber unmöglich. Denn wären die Eigenschaften Bestandtheile der Wesenheit, die nicht aus derselben ihren Ursprung hätten, so wären sie also ebenso viele durch sich selbst bestehende Wesen, die durch ihre Einigung die göttliche Wesenheit hervorbrächten, d. h. Gott das ihm eigenthümliche Sein verliehen: was schon deßhalb absurd ist, weil in jedem zusammengesetzten Wesen das Ganze von den Theilen und die Theile vom Ganzen in ihrem Sein abhängig, und nicht durch sich selber sind; es wäre also in solcher Voraussetzung weder die Wesenheit, noch auch wären die Vollkommenheiten Gottes etwas durch sich selbst Seiendes. Ebensowenig können wir uns die Eigenschaften als aus der Wesenheit hervor-

---

me tale in aliquo genere, est causa omnium, quae sunt illius generis: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid, quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum. Hiermit spricht der h. Thomas ganz deutlich den oben ausgesprochenen Satz aus: Nur das absolute Leben und die absolute Weisheit kann der letzte Grund alles Lebens und aller Weisheit sein. (Welche Bedeutung übrigens diese Gottesbeweise des h. Thomas haben, ist im Grundrisse der Apologetik §. 14. von mir gezeigt worden.)

gehend denken. Denn was aus einem Andern ohne den Einfluß eines Dritten auf was immer für eine Weise hervorgeht, das muß in diesem Andern schon entweder in der Art, wie es selber ist, oder auf höhere Art (formaliter oder eminenter) enthalten sein. So müßten wir uns also die Wesenheit, um sie als Grund oder als Ursache der Eigenschaften zu denken, als etwas denken, das alles Vollkommene, was in den Eigenschaften ist, enthielte; d. h. wir müßten sie so denken, wie der Lehrsatz, daß sie von den Eigenschaften nicht verschieden sei, fordert, als ein Etwas nämlich, von dem man mit Wahrheit sagt, daß es zugleich die Weisheit, die Liebe, die Macht, die Herrlichkeit u. s. w. und daß es dieses Alles durch sich selber ist. — b. Ferner wäre in Gott eine metaphysische Zusammensetzung, so hätte Gott eine Ursache seines Seins außer ihm selbst. Denn jedes Zusammengesetzte hat eine Ursache, weil das an sich Verschiedene und Getrennte sich nicht zu einem Ganzen vereinigt, wofern nicht eine es verbindende Ursache von Außen hinzukommt. Also wenn in Gott die metaphysische Einfachheit nicht bestände, so wäre Gott nicht das absolute Princip. — c. Wenn in Gott eine metaphysische Zusammensetzung wäre, so würde Gott auch irgendwie im Zustande der Möglichkeit sein. Denn in einem jeden Zusammengesetzten besteht Möglichkeit und Wirklichkeit. Denn entweder ist der eine von den Theilen Wirklichkeit in Beziehung auf den andern, oder wenigstens sind alle Theile im Zustande der bloßen Möglichkeit in Beziehung auf das Ganze. Wäre aber in Gott irgend welche Möglichkeit, oder könnte man auch in Gott zwischen reellem und ideellem Sein unterscheiden, dann wäre Gott nicht das absolute Princip und die unendliche Vollkommenheit; welchen Begriff uns doch die Lehre der Kirche überall von Gott gibt. — d. Endlich kommen auch einem jeden Zusammengesetzten Bezeichnungen zu, welche von einem seiner Theile nicht ausgesagt werden können. Besteht ein Ganzes aus ungleichen Theilen, so ist offenbar keiner dieser einzelnen Theile das Ganze. Kein einzelner Theil des Menschen, der Leib etwa oder die Seele oder der Begriff M e n s ch, ist der Mensch. Und wenn auch in einem Ganzen, welches aus ähnlichen Theilen besteht, Einiges vom Ganzen und seinen Theilen gemeinschaftlich gesagt wird, so doch nicht Alles; z. B. ein bestimmtes Maaß für ein Wasser kommt nur diesem bestimmten Theile, nicht dem Ganzen zu. So ist in jedem Zusammengesetzten etwas, was nicht das Zusammengesetzte selbst ist. Dieses gilt von allen Gegenständen, in welchen eine metaphysische Zusammensetzung besteht, d. h. in welchen der Stoff und die Form oder das Sein und die Form in Gedanken unterschieden werden können, oder die eine Form haben. In der Form selbst kann nichts ihr Fremdartiges sein; oder die Begriffe der Dinge sind einfach. Weil aber Gott das Sein selbst ist, deßhalb ist er auch die Form selbst, oder nach dem Ausdrucke neuerer Theologen die Allgemeinheit des Begriffes; und deßhalb kann in Gott durchaus keine metaphysische Zusammensetzung sein; und deßhalb muß Gott allen Dingen, welche außer ihm bestehen, die Form gegeben haben. — Andere Gründe, für die metaphysische Einfachheit Gottes ebenfalls sprechend, haben wir schon §. 16 und 17 angegeben, bei der Lehre von der Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben, nämlich als wir nachwiesen, daß zwischen dem Wesen Gottes und zwischen den göttlichen Attributen, und ebenso zwischen den einzelnen göttlichen Attributen nicht ein wirklicher Unterschied angenommen werden darf, sondern ein Unterschied nur in unsrer Erkenntniß (distinctio virtualis).

7. Nachdem nun die physische und die metaphysische Einfachheit Gottes nachgewiesen ist, so erübrigt für die Erkenntniß der Einfachheit Gottes nur

noch die Beantwortung der Frage: Ist Gott auch mit etwas außer ihm Seienden zusammengesetzt oder kommt Gott auch mit demselben in irgend eine wesentliche Verbindung oder gehört das Weltall mit zum Wesen Gottes? Denn auch die Pantheisten fassen das Wesen Gottes, die Idee oder das Absolute nach ihrem Ausdrucke, als einfach auf; aber betrachten doch die Welt als das Andere Gottes, vermögen überhaupt die Welt nur als die Leiblichkeit Gottes aufzufassen, und bringen also Gott und das Weltall in eine wesentliche Verbindung. Daß Gott mit nichts außer ihm Seienden in eine wesentliche Verbindung kommt, folgt erstens daraus, daß Gott nach der Lehre der Offenbarung das absolute Princip und darum der Schöpfer der Welt ist, so daß das Universum durch ihn vom Nichtsein zum Sein übergegangen ist. Also ist das Weltall nicht gleich Gott ewig; denn sonst gäbe es mehrere absolute Principien. Zweitens aus der Erklärung der vierten Concils von Lateran: Gott sei eine durchaus einfache Substanz. Drittens aus allen Gründen für die physische und metaphysische Einfachheit Gottes. Mit der Behauptung, daß Gott mit nichts außer ihm Seienden so in Verbindung steht, daß dieses mit zu seinem Wesen gehört, treten wir dem Pantheismus entgegen, dessen Grundcharacter darin besteht, daß er das Weltall als mit zum Wesen Gottes gehörend betrachtet. Die verschiedenen pantheistischen Systeme haben diesen Gedanken in einer immer künstlicheren und anscheinend wissenschaftlicheren Weise zu entwickeln gesucht. Die Entstehung des Pantheismus überhaupt haben wir früher (§. 8 und flg.) zu erklären gesucht, als von dem pantheistischen Gottesbegriffe die Rede war. Daher wollen wir die pantheistischen Systeme des Orients, die der Gnostiker, so wie des Amalrich von Bena († 1204), Lehrers an der theologischen Facultät zu Paris, und seines Schülers David von Dinando übergehen, und nur den realistischen Pantheismus des Spinoza, so wie den neuen, geistigeren Hegels berücksichtigen, insofern ihr Grundgedanke, daß das Weltall zum Wesen Gottes gehöre, was das unbewiesene und unbeweisbare, aber von allen Pantheisten willkürlich vorausgesetzte Dogma ist, von welchem sie ausgehen, der kirchlichen Lehre über das Verhältniß zwischen Gott und dem Weltall überhaupt, und insbesondere der kirchlichen Lehre über die absolute Einfachheit Gottes widerstreitet. Denn nach der Lehre der göttlichen Offenbarung ist Gott vom Weltall gänzlich verschieden, besteht in Persönlichkeit an und für sich, ist der Ewige, dagegen das Weltall das Zeitliche und Räumliche. Aber ganz anders gestaltet sich dieses Verhältniß zwischen Gott und der Welt nach pantheistischer Auffassung. Der Pantheismus des Spinoza unterscheidet sich von dem Hegels so, daß nach dem Pantheismus des Spinoza nur eine einzige Substanz besteht, die göttliche, nach dem Pantheismus Hegels nur ein einziges Wirkliche, das Denken. Alles Sein schwindet im Hegelthume dahin bis auf die Grundfeste des Denkens, indem die Idee das materielle Sein schon in sich schließt. *) Ueber den Pantheismus des Spi-

*) Wer den Pantheismus so auffassen und darstellen will, daß er sagt, nach dem Pantheismus sei die Natur oder das Weltall Gott, der hat weder Spinoza, noch viel weniger Hegel jemals studirt; — wenngleich es allerdings wahr ist, daß der ungläubige Mensch, falls er ungebildet ist, die Natur unmittelbar für das göttliche hält und so practisch dem Pantheismus sich ergibt; was in den untern und mittlern Volksklassen mehr und mehr sich zu

noza, insofern derselbe gegen die Einfachheit Gottes streitet, bemerken wir Erstens: Das ganze System des Spinoza ist durch die amphibolische Erklärung der Substanz erschlichen. Spinoza erklärte Substanz so: **Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur, hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.** Die Erklärung: **Substantia est id, quod in se est,** ist eine bloße Nominalerklärung und eben in diesen Worten liegt die Amphibologie. Denn **quod in se est** kann nicht nur so viel heißen, als **quod per se est,** was an und für sich besteht, wodurch der Gegensatz eines Suppositums zu einem Accidens ausgedrückt wird; — Letzteres besteht nicht an und für sich, sondern nur durch sein Suppositum; — sondern auch so viel als **quod a se est.** Der erste Sinn ist der Sinn der Inhärenz, der zweite der der Dependenz. Schon in den folgenden Worten wendet Spinoza **substantia** im zweiten Sinne an, indem er von seiner Substanz die völlige Unabhängigkeit aussagt (**substantia est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat**); und ebenso im ganzen Systeme, ohne dieser Doppelsinnigkeit auch nur mit Einem Worte Erwähnung zu thun. Diese Doppelsinnigkeit der Erklärung **substantia** hat den Theologen, welche ihn durch rationelle Gründe zu widerlegen suchten; wogegen sie sich vielmehr auf die Thatsachen der göttlichen Offenbarung und vor Allem auf die Thatsache der Kirche hätten stützen sollen, indem dies den Feinden der kirchlichen Lehre gegenüber der einzige Standpunkt ist), so große Schwierigkeiten gemacht. Diese seine Erklärung der Substanz macht er zur Grundlage seines ganzen Systems und kommt dann zu dem Schlusse, daß es nur Eine Substanz gebe, die göttliche. Auch in den Grundsätzen, welche er zur Erzielung dieses Endergebnisses aus jener Erklärung der Substanz ableitet, herrscht Doppelsinnigkeit. Zweitens. Die Annahme von incompossibeln endlichen Attributen in einer unendlichen Substanz ist gedankenlos. Darum hat auch Hegel dem Spinocismus eine neue, geistigere Gestalt zu geben versucht, indem er das Denken als das einzige Sein betrachtet. Die fürchterlichen Consequenzen eines jeden pantheistischen Systems für die Sittlichkeit sind bei der Angabe des pantheistischen Gottesbegriffes (§. 8.) dargelegt. Uebrigens müssen diese zugegeben werden, sobald nur die aus dem Grunddogma des Pantheismus, daß das Weltall mit zum Wesen Gottes gehöre, abgeleiteten Principien eingeräumt sind. Diese sind demnach vor Allem anzugreifen. So in Spinoza die vorher angegebene Erklärung der Substanz, und in Hegel der Satz: Denken und Sein ist identisch. Aber seine eigentliche und beste Widerlegung findet der Pantheismus durch die Kirche Christi als die von Gott selbst gesetzte Erzieherinn des menschlichen Geschlechts. Denn als Thatsache hat sie in dem Selbstbewußtsein des menschlichen Geschlechts oder in der Geschichte einen unvertilgbaren Boden, weil sie als Thatsache unläugbar und nothwendig ist. Dieser unfehlbaren Verkündigerinn der göttlichen Offenbarung gegenüber vermag der Pantheismus sich nur durch absichtliche Verkennung geschichtlicher Thatsachen zu halten. Wer aber auf Wissenschaft Anspruch macht, darf gegen Nichts gleichgültig

---

regen scheint. Sonst aber erklärt sowohl Spinoza als Hegel deutlich genug, daß ihnen die Natur nicht unmittelbar das Göttliche ist, sondern entweder das Accidens in der Einen göttlichen Substanz, nach Spinoza, oder das Andere Gottes, die Leiblichkeit der Idee, nach Hegel.

bleiben oder es durch absichtliche Ignorirung beseitigen wollen, wenn es ihn auch noch so schmerzlich berühren sollte. — Ueber den Hegelianismus, insofern derselbe gegen die Einfachheit Gottes streitet; (denn im Uebrigen vergl. §. 8. die pantheistische Gotteslehre); bemerken wir Folgendes. Erstens. Derselbe betrachtet Gott als fortwährend in Entwicklung begriffenen, somit nicht vollkommen existirenden, bloß der Möglichkeit, aber nicht der Wirklichkeit nach unendlichen, mit Zeit und Raum behafteten, aus dem Zustande der Unbewußtheit und Unpersönlichkeit erst allmählich zum Bewußtsein und zur Freiheit sich erhebenden. Dagegen nach Lehre der Offenbarung besteht Gott in ewig sich gleichbleibender Wirklichkeit als der absolute Geist. Zweitens. Derselbe versetzt in Gott die widersprechendsten Qualitäten und Zustände aller Dinge, wenngleich mit Läugnung der bleibend oder wirklich verschiedenen Beschaffenheit, (weil die Begriffe der Dinge von einander und zuletzt alle vom Menschen aufgenommen werden und so die Eine Grundfeste des Denkens immer bleibt), und mit Läugnung des Widerspruches. Er erklärt die Unendlichkeit und die Endlichkeit für die Seiten eines und eben desselben Gottes, so daß die Unendlichkeit in der Möglichkeit, die Endlichkeit in der Wirklichkeit besteht. Die Unendlichkeit soll erst durch das Endliche zur Erscheinung kommen und vollendet werden. Hegel meint, das Unendliche sei endlich, wenn dasselbe, nach seinem Ausdrucke, außer ihm ist, und nicht endlich, wenn die Endlichkeiten und Gränzen in sein inneres Wesen verlegt, und ihm immanent erklärt werden. Dagegen nach der Lehre der Offenbarung ist in Gott Nichts als seine Wesenheit selbst. Drittens. In dem ganzen Systeme liegt der Gedanke zum Grunde, daß die Einheit das Vorzüglichste und Höchste, die Zahl das Schlechteste und Nichtigste sei, wenngleich Hegel es bloß zu einer in der Möglichkeit bestehenden, nicht aber zu einer in der Wirklichkeit bestehenden Einheit zu bringen vermocht hat. Daher ist Hegels Pantheismus mit Recht als die vollendete Ausbildung des abstracten Monismus zu bezeichnen. Indessen nicht eine solche abstracte Einheit, sondern der Geist und das Leben ist das Höchste und zwar ist Gott durch die Einheit seines Wesens und die Dreiheit der Personen der Geist und das Leben im unendlichen Grade. Die wesentliche Lebendigkeit und Geistigkeit Gottes ist nicht endlich, sondern unendlich und immanent durch die drei unterschiedenen Personen, in welchen Gott besteht. So wie daher der Katholicismus die absolute Einfachheit Gottes mit höchstem Nachdrucke behauptet, eben so entschieden stellt sie der Pantheismus in Abrede. Demnach kann man den ganzen Gegensatz zwischem dem Pantheismus und Katholicismus kurz so zusammenfassen: Nach dem Pantheismus entwickelt sich aus Gott, als dem absoluten und allgemeinen, aber unbestimmten Sein das Weltall, welches zum Wesen Gottes gehört, und kehrt im menschlichen Geiste durch das Selbstbewußtsein zu Gott zurück. Nach dem Katholicismus erkennt Gott dadurch, daß er sich selbst begreift, alles Mögliche mit Nothwendigkeit; und haben darum die Dinge ein ewiges und nothwendiges Sein in Gott. Aber daß dieselben auch in sich selber sind, ist durch den freien Entschluß Gottes geschehen, welcher darum hypothetisch nothwendig ist; worüber später (§. 24). Man sieht, wie nahe sich der Katholicismus und Pantheismus in ihren höchsten Spitzen, in der Lehre nämlich über das Verhältniß dieser Welt zu Gott berühren, wie haarscharf ihre Scheidung, aber wie groß ihre Verschiedenheit ist.*) Jeder Versuch, das Weltall in irgend eine, wenn

*) Freilich thut die Philosophie unsrer Zeit äußerst vornehm gegen die katho-

auch noch so lose, aber wesentliche Verbindung mit Gott zu bringen; (denn auf eine solche Verbindung eben kommt es dem Pantheismus an, weil die wirkliche Beziehung des Weltalls zu Gott auch der Katholicismus behauptet, vergl. §. 24); wird von dem Katholicismus mit unerbittlicher Strenge zurückgewiesen, weil ihm zufolge Gott mit nichts anderem, als mit seiner eigenen Wesenheit wirkliche Beziehungen, dagegen zu dem Weltall bloß eine gedachte Beziehung hat; woher eben der Ausdruck: Wirksamkeit Gottes nach Außen entnommen ist. Kommt aber Gott auch nicht in eine wesentliche Verbindung und Zusammensetzung mit dem Weltall, so ist Gott im höchsten Grade einfach oder bloße Wirklichkeit (actus purus). Daher ist Gott in sich und für sich der allerbestimmteste, und darum von sich selbst in unendlichem Grade erkannt, von uns aber nur insofern, als er sich uns geoffenbart hat und wir auf die Wirkungen seiner Gnade eingehen, wie wir bei der Lehre von der Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben gesehen haben.

§. 22. Gottes Vollkommenheit.

1. Weil das Einfache, welches im Weltall gefunden wird, mit irgend einer Unvollkommenheit behaftet ist, entweder weil die einfachen Substanzen angefangen haben, oder durch die Entscheidung ihres freien Willens von Gott abfallen können, oder weil nicht Alles, was von dem Ganzen ausgesagt werden kann, auch von den Theilen gilt und umgekehrt: so haben wir, um die Einfachheit Gottes den Geschöpfen gegenüber genauer zu bestimmen, von der Vollkommenheit Gottes zu handeln. Perfectiones darf nicht als mit attributa, dotes, proprietates geradezu gleichbedeutend angesetzt werden, weil zwischen Vollkommenheiten und Eigenschaften zwar nicht der Sache nach, aber doch dem Begriffe nach ein Unterschied besteht. Denn das Vollkommene hat den Begriff des Guten und Begehrungswerthen. Diesen Begriff aber drücken alle diejenigen Attribute Gottes, welche das Sein schlechthin bezeichnen, z. B. Ewigkeit, Unermeßlichkeit, nicht aus. Wenngleich daher das Sein (ens) und das Gute und darum auch das Schöne, das Vollkommene, das Wahre der Sache nach dasselbe sind, weil ein Gegenstand nur insofern als er wirklich ist, auch gut, begehrungswerth, vollkommen, schön

---

lische Kirche, die einzige Verkündigerinn der göttlichen Offenbarung, weßhalb Günther irgendwo die bittern, aber wahren Worte schreibt, die prassende Philosophie wolle der katholischen Kirche den Bettelsack anhängen, — und ist leider nur zu wahr, was Hegel, Philosophische Untersuchungen Bd. 1. S. 171. sagt: „Die fortschreitende Cultur hat sich mit der Religion" — unter welcher er nach dem unmittelbar Vorhergehenden und vielen andern Stellen seiner Schriften die Lehre der katholischen Kirche gemeint haben muß, — „entzweit, und sie neben sich, und sich neben sie gestellt; und weil der Verstand seiner sicher geworden ist, sind beide zu einer gewissen Ruhe neben einander gediehen, dadurch, daß sie sich in ganz abgesonderte Gebiete trennen, für deren jedes dasjenige keine Bedeutung hat, was auf dem andern vorgeht." Vergl. ebendort S. 262 und S. 305. Es käme demnach auf eine Prüfung der gegenseitigen Grundlagen an. Diese ist beim Pantheismus eine willkürliche Weltanschauung, beim Katholicismus geschichtliche Thatsachen. Denn willkürlich müssen wir die Weltanschauung des Pantheismus bezeichnen, so schmerzlich ihn auch dieser Vorwurf trifft, indem er die Wissenschaft im ausschließlichen Sinne zu sein behauptet, weil er gegen die Thatsachen der Offenbarung und deren Inhalt, und darum gegen die Geschichte überhaupt, das Selbstbewußtsein des menschlichen Geschlechts gleichgültig ist.

ist; (weßhalb wir auch bei der Bestimmung des Seins für die Wesenheit Gottes das Sein als die unendliche Fülle alles Guten oder Gott als den unendlichen Inhalt aller Vollkommenheiten angesehen haben); so sind doch das Sein und das Gute dem Begriffe nach verschieden, indem das Gute zum Sein den Begriff des Begehrenswerthen hinzufügt. Daher umfassen die Vollkommenheiten Gottes nur diejenigen göttlichen Attribute, welche wir affirmative oder positive Bezeichnungen Gottes genannt haben und die wir absolut von Gott aussagen, z. B. der Weise, der Gerechte. Von diesen haben wir bewiesen, daß sie uns eine wahre, wenngleich nur analoge Erkenntniß Gottes geben. Alle diese Attribute zusammen sind in dem Sein begriffen, oder müssen als die nähern Bestimmungen des göttlichen Seins angesehen werden; und daher handeln wir über die Vollkommenheit Gottes füglich bei der Lehre vom Sein Gottes. Demnach ist es eine Ungenauigkeit im Ausdrucke, wenn perfectiones ohne weiters als mit dotes, proprietates, attributa gleichbedeutend gesetzt wird, wie es z. B. Kleutgen in seiner Theologie der Vorzeit thut, weil nicht alle dotes, attributa, proprietates den Begriff des Begehrenswerthen ausdrücken, wenigstens nicht zunächst.

2. Die göttlichen Vollkommenheiten werden nach der vom h. Anselm, Monologium cap. 15 (pag. 9 der Ausgabe Paris 1721) angegebenen Weise, worin ihm andere Theologen gefolgt sind, in simpliciter simplices wofür Neuere bloß simplices sagen, und in secundum quid simplices getheilt, wofür neuere Theologen perfectiones mixtae sagen. Eine einfache Vollkommenheit ist nach der Erklärung jener Theologen diejenige, welche in ihrem Begriffe keine Unvollkommenheit einschließt, und besser ist, als ihr Gegentheil und als jede andere, mit welcher sie in einem und demselben Gegenstande nicht zugleich bestehen kann. Eine gemischte Vollkommenheit ist eine solche, welche theils in ihrem Begriffe eine Unvollkommenheit einschließt, und nur bloß in einer gewissen Gattung vollkommen ist, nicht aber absolut, theils wenigstens eine solche ist, daß sie in demselben Gegenstande mit einer andern Vollkommenheit, sei diese eine bessere oder gleiche, nicht bestehen kann. So ist, um das Beispiel des h. Anselm anzuwenden, weise sein besser, als das Gegentheil, weil ein Weiser absolut besser ist, als ein Unweiser. Dasselbe muß über Güte, Gerechtigkeit und alle ähnlichen affirmativen oder positiven Bezeichnungen Gottes gesagt werden. Dagegen Gold-Sein ist nur bloß im Golde eine Vollkommenheit und in geringeren Metallen, aber nicht in jeder Gattung; z. B. für den Menschen wäre es keine Vollkommenheit. Denn wenn er Gold wäre, so würde er des Lebens und des Selbstbewußtseins entbehren. Diese Unterscheidung der Vollkommenheiten gilt nach der Bemerkung des h. Anselm nur in Substanzen. Diese vom h. Anselm erdachte und von vielen nachfolgenden Theologen aufgenommene Eintheilung der göttlichen Vollkommenheiten ist allerdings sehr gesucht. Das Wahre, was in dieser ganzen Eintheilung liegt, enthält schon der einfache Gedanke: Alles Vollkommene in den Geschöpfen ist nur ein Ausfluß aus der unendlichen Vollkommenheit Gottes. Auch kann man in jener Eintheilung diese Wahrheit finden: Nur der Geist, wenn er durch die Gnade mit Gott vereinigt ist, hat absoluten Werth, die unvernünftigen Geschöpfe aber nur einen bedingten Werth, insofern als sie dem Geiste zu seiner Entwicklung für Gott dienen. Uebrigens ist jene Eintheilung an und für sich betrachtet, verwerflich. Wir haben dieselbe nur deßhalb hier angeführt und werden sie auch nur deßhalb hier anwenden,

weil sie sich in vielen dogmatischen Handbüchern findet. Klee sagt sogar von derselben, sie sei als Regel aufgestellt gewesen. Dem ist indessen nicht so. Denn der h. Thomas, der größte aller Gottesgelehrten, hat nur den einen, ihr zum Grunde liegenden Gedanken, daß alle Vollkommenheit in Gott virtualiter präexistirt; vergl. die §. 17. angeführten Stellen. Sonst hat der h. Thomas von dieser ganzen Eintheilung auch keine Silbe. Ferner sollen die Vollkommenheiten nach der Darstellung jener Theologen hauptsächlich auf eine doppelte Weise in den Geschöpfen sein können: formaliter und eminenter; für welches letztere Andere virtualiter, aequipollenter sagen. Dann werden irgend welche Vollkommenheiten als formaliter in einem Gegenstand existirend angenommen, wenn sie als der Begriff dieses Gegenstandes von demselben ausgesagt werden, oder in die Erklärung desselben fallen. Daher müssen alle affirmativen Bezeichnungsweisen Gottes die Ausdrücke für Vollkommenheiten sein, welche formaliter von Gott ausgesagt werden. Denn wir haben bewiesen, daß uns diese affirmativen Bezeichnungen Gottes eine wahre, wenn auch nur analoge Kenntniß von Gott verschaffen, oder uns auf analoge Weise angeben, wie Gott an sich ist. Zugleich legen wir diese Attribute Gott im unendlichen oder absoluten Grade bei und daher nennt der h. Thomas P. I, quaest. 13, art. 2 dieselben nomina, quae absolute et affirmative de Deo dicuntur. Der Ausdruck absolute et affirmative bedeutet ebensoviel als formaliter, nämlich daß uns diese Bezeichnungsweisen Gottes, in denen wir die positiven und negativen Attribute zu Einer Bestimmung vereinigen, einen wirklichen Begriff (species intelligibilis) für unsere Gotteserkenntniß geben. Eminenter werden einem Gegenstande Vollkommenheiten zugeschrieben, wenn sie bloß uneigentlich von ihm ausgesagt werden können, weil sie in dem Gegenstande nicht gefunden werden, wie sie an sich sind, sondern auf eine weit vorzüglichere Weise; oder wenn das Subject, welchem eine derartige Vollkommenheit zugeschrieben wird, entweder diese Vollkommenheit hervorbringen oder durch eine Vollkommenheit höherer Ordnung Ebendasselbe leisten kann.

3. In Gott sind alle Vollkommenheiten. Denn Gott ist das vollendete Sein oder das Wesen Gottes ist die unendliche Fülle alles Guten. Diese unendliche Vollkommenheit Gottes lehrt uns die heilige Schrift, wenn sie Gott als den allein Guten bezeichnet, Matth. 19, 17: „Nur Einer ist gut, Gott." Gut ist dasjenige, welches dem Endzwecke seines Daseins entspricht, oder dessen Dasein und Idee mit sich eins sind. Daher ist das Gute begehrenswerth oder vollkommen. Ungefähr derselbe Gedanke wird Exod. 33, 19 ausgedrückt, wo Gott, sich selbst verstehend, zu Moyses sagt: „Ich will dir alles Gute zeigen." Gott könnte sich selbst nicht als das gesammte Gute im absoluten Sinne bezeichnen, wofern er nicht alle Vollkommenheiten in sich enthielte. Hiermit sind alle die Stellen der heiligen Schrift zu verbinden, in welchen von der Größe, Schönheit, Herrlichkeit und Erhabenheit Gottes die Rede ist; z. B. Ps. 94, 3: „Ein großer Gott ist der Herr, und ein großer König über alle Götter." Ps. 95, 4. 6: „Groß ist der Herr und sehr lobenswerth, furchtbar über alle Götter. Bekenntniß und Schönheit ist vor seinem Angesichte, Heiligkeit und Herrlichkeit ist in seiner Heiligung." In den letzten Worten wird die Herrlichkeit Gottes durch die Wirksamkeit seiner Gnade auf den erschaffenen Geist gepriesen. Ps. 144, 4: „Groß ist der Herr und sehr preiswürdig und seiner Größe ist kein Ende." Jerem. 10, 6: „Herr! es ist deines Gleichen nicht: du bist groß, dein Name ist groß durch Kraft." Baruch 3,

25: „Groß ist er und endlos, erhaben und unermeßlich." Denn wenn die heilige Schrift Gott die Größe zuschreibt, so will sie dadurch Gott alle Vollkommenheit, Macht, Weisheit, Majestät, überhaupt alles Gute zuschreiben. Darum werden auch in den angeführten und andern Stellen der heiligen Schrift mit der Größe Gottes diese andern Bezeichnungen verbunden. Am einfachsten drückt Christus die unendliche Vollkommenheit Gottes Matth. 5, 48 aus: „Ihr sollet vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Der h. Johannes Damascenus bezeugt de O. F. I, 9 die Vollkommenheit Gottes mit folgenden treffenden Worten; „Denn das ganze Sein faßt er in sich zusammen und hat er, gleichwie ein grenzenloses und unermeßliches Meer der Wesenheit." *) Die nämlichen Gedanken hatte schon lange vor ihm der h. Gregor von Nazianz entwickelt. Daß in Gott alle Vollkommenheiten seien, bestätigt uns die gesammte Lehre der Kirche vom Dasein Gottes. Denn dieser zufolge kann nichts Gutes gedacht werden, was Gott nicht im unendlichen Grade selbst wäre, und darum kann nichts Besseres und Größeres gedacht werden, als die göttliche Wesenheit selbst. Durch den Satz: Gott enthält alle Vollkommenheiten soll nur ausgedrückt werden: Alles Gute, was sich in den Geschöpfen findet, hat Gott bewirkt, und kann noch mehr bewirken, weil er die unendliche Fülle alles Guten ist. Aber es soll dadurch nicht ausgedrückt werden, daß die Vollkommenheiten der Geschöpfe zum Wesen Gottes gehörten, oder daß die Vollkommenheit Gottes von der der Geschöpfe nur graduell verschieden sei. Vielmehr ist dies der Sinn jenes Satzes: Gott ist die absolute Vollkommenheit, und darum die Ursache alles Vollkommenen in den erschaffenen Dingen; und darum ist Gott aus dem erschaffenen Guten auf wahre, wenn auch nur auf analoge Weise erkennbar. Sogleich werden wir den Sinn dieses Satzes noch näher bestimmen.

4. Die einfachen Vollkommenheiten sind in Gott im formellen Sinne, die gemischten Vollkommenheiten aber im eminenten Sinne. Denn der Begriff Gottes, welchen uns die Lehre der göttlichen Offenbarung gibt, ist ein solcher, daß ihm alle Vollkommenheiten zugeschrieben werden müssen, welche mit seiner Natur bestehen können und daß Alles von Gott entfernt werden muß, was eine Unvollkommenheit in seinem Begriffe einschließt und was daher mit der durchaus einfachen Natur Gottes nicht bestehen kann. Da nun aber Gott alle Vollkommenheiten in sich enthält, wie wir vorher bewiesen haben, so müssen wir sagen, daß Gott die einfachen Vollkommenheiten auf eine andere Weise in sich enthält, als die gemischten. Die einfachen Vollkommenheiten enthält Gott auf formelle Weise (formaliter) nach dem Ausdrucke der Schule. Der h. Thomas gebraucht dafür die Ausdrucksweise absolute et affirmative; vergl. P. I, quaest. 13, art. 2: Nomina, quae absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens et huiusmodi. Beide Ausdrucksweisen **formaliter** und **affirmative et absolute**, haben denselben Sinn. Gott enthält diese Vollkommenheiten formaliter, soll heißen: Gott enthält diese Vollkommenheiten so, daß sie gleichsam die Form Gottes bilden, weil sie uns eine wahre, wenngleich bloß analoge Erkenntniß des Wesens Gottes geben. Aber auch die affirmativen Attribute Gottes geben uns eine wahre, wenngleich bloß analoge Er=

*) Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόρατον. Vergl. die ganze Stelle S. 142 in der vortrefflichen Ausgabe Le Quien, Paris. 1712.

kenntniß des göttlichen Wesens. Und wir verbinden die affirmativen oder positiven Bezeichnungen Gottes mit den absoluten oder negativen deßhalb, weil wir durch letztere angeben wollen, in wiefern die erstern von Gott ausgesagt werden. Folglich hat der Ausdruck formaliter mit dem Ausdrucke absolute et affirmative ganz denselben Sinn. — Die gemischten Vollkommenheiten enthält Gott auf eminente Weise, d. h. so, daß das durch die gemischten Vollkommenheiten bezeichnete Gute auf eine höhere Weise (eminenter, virtualiter, aequivalenter, aequipollenter) in Gott ist, wie es sich für die göttliche Natur geziemt. — Daß Gott die einfachen Vollkommenheiten enthält, geht aus dem Begriffe derselben hervor. Denn eine einfache Vollkommenheit ist eine solche, welche besser ist, als ihr Gegentheil und jede andere, welche nicht mit ihr bestehen kann. Folglich enthält Gott die einfachen Vollkommenheiten im wahren und eigentlichen Sinne, weil sonst das Wesen Gottes nicht die unendliche Fülle alles Guten und Gott nicht der höchste und vorzüglichste wäre, welcher gedacht werden kann. Darum sind alle einfachen Vollkommenheiten ebensoviele Namen für Gott; z. B. Gott ist Substanz, Geist, Weisheit, Gerechtigkeit, u. s. w. Ebenso geht auch aus dem Begriffe der gemischten Vollkommenheiten hervor, daß Gott das durch dieselben ausgedrückte Gute nur in einem vorzüglicheren Grade enthalten kann. Denn eine gemischte Vollkommenheit ist eine solche, welche irgend eine Unvollkommenheit einschließt, oder welche mit einer bessern oder gleichen Vollkommenheit nicht bestehen kann. Wenn daher Gott die gemischten Vollkommenheiten im wahren und eigentlichen Sinne enthielte, so würde er die einfachen Vollkommenheiten nicht besitzen, weil mit diesen die gemischten Vollkommenheiten in ebendemselben Subjecte nicht bestehen können. Z. B. Wenn Gott ein Körper wäre, so wäre er nicht der Geist. Aber wenn Gott nicht Geist ist, so ist er nicht das Beste, was gedacht werden kann. Daher können aus den gemischten Vollkommenheiten keine Namen für Gott gebildet werden. Denn wir sagen von Gott nicht aus: Gott ist ein Körper, ein Thier, oder ähnliche Namen. Wenngleich Gott in der heiligen Schrift Deuteron. 9, 3 ein fressendes und verzehrendes Feuer genannt wird, und Apokal. 15, 5 ein Löwe und der Eckstein (lapis angularis oder caput anguli, vergl. Ephes. 2, 20; 1 Pet. 2, 6. 7; wo beide Ausdrücke vereinigt stehen; Matth. 21, 42; Marc. 12, 10; Luc. 20, 17; Apokal. 4, 11) und das Fundament (1 Cor. 3, 11: „Ein anderes Fundament kann Niemand legen, außer dasjenige, was gelegt ist, was da ist Christus Jesus"): so sind das nur andere Ausdrücke für die unwiderstehliche Macht Gottes, mit welcher Gott alle seine Feinde zu Boden wirft, oder für die Barmherzigkeit Gottes, wie sich dieselbe in den von Gott zu unserem ewigen Heile getroffenen Anstalten offenbart. — Uebrigens können wir jene ganze Anselmische Darstellung, „daß Gott die einfachen und gemischten Vollkommenheiten enthalte", in dem einfachen Satze zusammenbegreifen: Gott enthält die Ideen aller Dinge, weil Gott sich selbst als das unendliche Gut vollständig erkennt. *)

*) Daraus folgt dann hinwiederum, daß wir Gott aus den erschaffenen Dingen müssen erkennen können. Auf dreifache Art können wir Attribute Gottes bilden. Die positiven in Verbindung mit den negativen geben uns eine wahre, wenngleich nur analoge Erkenntniß Gottes. Ich glaube, daß jene ganze Anselmische Darstellung von den einfachen und gemischten Vollkommenheiten nur der etwas dunkle Ausdruck dieser Gedanken ist.

5. Jetzt können wir auch genauer einsehen, was es heißt: Gott hat alle Vollkommenheiten. Alle Vollkommenheiten nämlich, welche in den Geschöpfen hervorleuchten, sind nur in dem Sinne in Gott, daß Gott dieselben hervorbringen kann, weil es nichts Gutes geben kann, dem Gott nicht gleich käme, sowohl im Sein, als im Wirken; oder weil Gott alles Gute, was sich in den Geschöpfen findet, auf eine ihnen gleichkommende und unendlich höhere Weise enthält. Denn was die Geschöpfe leisten, kann Gott durch seine unendliche Fülle alles Guten in viel höherer Weise leisten, und was die Geschöpfe nur in einem geringen Maaße und nicht ohne viele Unvollkommenheit vermögen, das vermag Gott selbst ohne allen Mangel und mit der vorzüglichsten Auszeichnung; und was die Geschöpfe vermögen, das vermag auch Gott durch eine entsprechende, viel erhabnere Vollkommenheit. Aus dem, was über die Vollkommenheit Gottes gesagt ist, leuchtet ein, daß Gott die unendliche, einfachste, erhabenste Vereinigung alles Seins und aller Vollkommenheit ist, nicht bloß der erschaffenen, sondern auch der unerschaffenen Vollkommenheit. Denn Alles, was von Sein, Güte, Schönheit, Vollkommenheit nicht bloß in den Creaturen wirklich, sondern nur gedenkbar und möglich ist, dies Alles ist in vollkommnerem und reicherem, nämlich unendlichem Grade in Gott enthalten; und zwar durch den einen und allereinfachsten Begriff seiner Gottheit, durch welche Gott alles Gute im formellen und eminenten Sinne ist. Daraus folgert der h. Anselm l. c. mit Recht, daß Alles, was der Gottheit zugeschrieben wird, nicht seine Qualität, oder seine Weise, sondern sein Wesen bezeichnet, cap. 16 (pag. 10): **Quidquid igitur eorum*) de illa**) dicatur, non qualis, vel quanta, sed magis quid sit, monstratur. Sed palam est, quia, quodlibet bonum summa natura sit, summe illud est. Illa igitur est summa essentia, summa vita, summa ratio, summa salus, summa iustitia, summa sapientia, summa veritas, summa bonitas, summa magnitudo, summa pulchritudo, summa immortalitas, summa incorruptibilitas, summa immutabilitas, summa beatitudo, summa aeternitas, summa potentia, summa unitas.** Der h. Anselm wendet hier nur immer den in der Theologie so bekannten und berühmten Satz an: Alles, was Gott hat, das ist er. — Und weil Gott allein der unendlich Vollkommene ist, deßhalb verdient auch Gott allein alle unsere Liebe und Verehrung. Insofern als Gott den Geschöpfen von seiner Vollkommenheit mittheilt, sind ihm dieselben ähnlich. Gott ähnlich zu werden, heilig und vollkommen zu sein, wie er ist, fordert uns die heilige Schrift an vielen Stellen auf. Den Inhalt aller faßt Christus Matth. 5, 48 zusammen: „Seid vollkommen, wie auch euer himmlischer Vater vollkommen ist." Vergl. den heil. Thomas **P. I, quaest. 4, art. 3** die Behandlung der Frage: Inwiefern können die Geschöpfe Gott ähnlich sein?

§. 23. Gottes Unendlichkeit, Unermeßlichkeit und Allgegenwart.

1. Hiernach haben wir über die Unendlichkeit Gottes und über das Sein Gottes in den erschaffenen Dingen, oder über die Allgegenwart Gottes zu handeln. Denn weil Gott unendlich ist, darum kann er in keine Grenzen gefaßt werden, und daher muß Gott in allen Dingen und überall sein.

---

*) Nämlich der verschiedenen Bezeichnungen für die Wesenheit Gottes.

**) Suprema essentia Dei.

Daher sind die Unendlichkeit, die Unermeßlichkeit, die Allgegenwart Gottes mit einander zu verbinden. Einige Theologen, z. B. Perrone, verbinden mit der Unendlichkeit Gottes auch die Ewigkeit Gottes. Indessen diese wird nach dem Vorgange des h. Augustin und des h. Thomas besser mit der Unveränderlichkeit Gottes verbunden, wie wir sogleich (§. 24) sehen werden. Weil Gott, als das absolute Princip, der durch sich bestehende und nothwendige ist, darum muß Gott auch der Unendliche sein. Denn wäre seinem Sein oder seiner Wirksamkeit irgend eine Gränze gesetzt, so würde er von einem Andern abhängig, und folglich nicht mehr der durch sich bestehende sein. Also weil die Wesenheit Gottes das Sein selbst, oder die unendliche Fülle alles Guten ist, darum ist Gott der Unendliche. Die Unendlichkeit Gottes besteht folglich eigentlich darin, daß Gott alle Vollkommenheiten hat und daß er sie alle im unendlichen Grade hat oder vielmehr selbst ist. Daher kann die Unendlichkeit Gottes als die höchste und vollendete Vollkommenheit erklärt werden. Die Unendlichkeit Gottes ist ein undurchdringliches Geheimniß des Glaubens. Wohl vermögen wir dies einzusehen, daß Gott nach dem Begriffe, welchen uns die Lehre der Kirche über Gott gibt, unendlich sein muß. Aber den Gedanken der Unendlichkeit Gottes selbst vermögen wir nicht zu fassen, sondern wir sinken vor diesem Gedanken gleichsam in Nichts zusammen. Ebenso bleibt es ein undurchdringliches Geheimniß des Glaubens, wie der erschaffene Geist neben der unendlichen Wesenheit Gottes mit voller Freiheit, d. h. mit der Macht sich selbst bestimmen zu können, jenachdem er selbst will, ob für Gott oder gegen Gott, bestehen kann; was zugleich auch von der leblosen Schöpfung gilt, indem auch sie in ihrer Art selbstständig neben Gott dasteht. So sehen wir immer das Wort des Apostels bewährt, daß wir in diesem Leben nur wie in einem Spiegel und räthselhaft schauen, d. h. zwar eine wahre, aber doch nur eine analoge Erkenntniß Gottes zu erlangen vermögen. Aber dies folgt aus der gegebenen Erklärung der Unendlichkeit Gottes mit Nothwendigkeit, daß der erschaffene Geist, welcher sich gegen Gott entscheidet, mochte Gott die gegenwärtige Ordnung seiner Vorsehung, oder eine andere, etwa einen bloß natürlichen Endzweck dem erschaffenen Geiste bestimmen wollen, — niemals Ruhe und Frieden zu finden vermag, weil er etwas Gutes außer Gott sucht, obschon es nichts Gutes außer Gott gibt, und daß es daher die Höllenpein aller Verdammten und Gottlosen ist, Gottes unendliche Güte hassen zu wollen und doch nicht hassen zu können, von dem ewigen und unveränderlichen Mittelpunkte alles Guten sich entfernen zu wollen und sich doch nicht von ihm entfernen zu können; denn die geschöpfliche Verbindung zwischen Gott und dem erschaffenen Geiste bleibt unzerreißbar.

2. Außer der Wesenheit Gottes besteht in Wirklichkeit nichts Unendliches. Denn Alles, was außer Gott ist, kann nur durch Gott angefangen haben, weil es mehrere absolute Principien nicht geben kann; wie wir §. 7. bewiesen haben; sondern nur Ein Einziges absolutes Princip. Daher muß auch das Weltall seine Grenzen haben, wenngleich der Mensch bis zu denselben nicht vorgedrungen ist; d. h. von irgend einem Punkte des Weltgebäudes aus, der als Mittelpunkt desselben betrachtet wird, muß die Bahn eines Weltkörpers die letzte sein. Außerhalb dieser Gränzen ist aber der unendliche Gott ebensowohl, als er seiner ganzen Wesenheit nach in dem Weltall ist. (Vergl. §. 8.). Zwar sprechen die Mathematiker von unendlichen Größen. Aber das soll nur heißen, daß die Größen immer noch weiter

ausgedehnt werden können, als das wirklich vorhandene Bedürfniß erfordert. Auch kann es in der Wirklichkeit keine unendliche Zahl geben, wohl aber in der Möglichkeit. Denn die Zahl ist das Maaß für die Bewegung, und mit der Zeit gleichbedeutend. Sie besteht nicht an und für sich, sondern nur in dem Weltall, ist dabei aber auf eine unbestimmbare Menge von Dingen, welche Gott etwa hervorbringen wollte, anwendbar. Ihren ununterbrochenen Fortgang hat die Zahl nicht durch sich, sondern durch das Gezählte, d. h. durch das in Wirklichkeit Bestehende. Daher kann auch in der Wirklichkeit keine unendliche Zahl vorhanden sein, sondern nur in der Möglichkeit, insofern die Zahl auf eine unbestimmbare Menge von Gegenständen ihre Anwendung finden kann. Durch die unendlichen Reihen und allgemeinen Formeln der Mathematiker wird bloß dieses ausgedrückt, nämlich daß die Reihen und Formeln auf alle nur möglichen und gedenkbaren Fälle angewendet werden können.

3. Als dem Unendlichen kommt Gott auch die Unermeßlichkeit und Allgegenwart zu. Die Unermeßlichkeit Gottes besteht darin, daß Gott durch kein außer ihm Seiendes sein Maaß haben kann. Denn so wie Gott allein sich selbst begreift, so kann Gott auch nur durch sich selbst sein Maaß haben. Man kann nicht mit Perrone so unterscheiden wollen, die Unendlichkeit berücksichtige die Vollkommenheiten Gottes, die Unermeßlichkeit das Sein Gottes. Denn sind nicht das Sein und die Vollkommenheiten Gottes im Grunde dasselbe? Gewiß; denn das Sein ist die allgemeinste und umfassendste Bezeichnung Gottes, in welcher alle andern göttlichen Attribute schon enthalten sind, weßhalb wir auch das Sein als die physische Bestimmung des göttlichen Wesens angenommen haben. (Vergl. §. 20. 1.) Die Unermeßlichkeit Gottes folgt aus der Unendlichkeit Gottes schon von selbst. Das Symbolum Athanasianum spricht sie noch ausdrücklich aus mit den Worten: **Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus: et tamen non tres immensi, sed unus immensus**; — und ebenso das vierte Concil vom Lateran. Die heilige Schrift hat verschiedene Darstellungen für die Unermeßlichkeit Gottes, z. B. Baruch 3, 25: „Groß ist er und endlos, hoch und unermeßlich.“ Job 11, 7—9: „Fassest du etwa die Fußstapfen Gottes und findest du auf vollständige Weise den Allmächtigen? Er ist höher, als der Himmel, was willst du machen? Tiefer als die Hölle, woher willst du ihn erkennen? Sein Maaß ist länger, als die Erde und breiter, als das Meer.“ Ueberhaupt liegt die Unermeßlichkeit Gottes schon in allen den Stellen ausgedrückt, in welchen von der Größe Gottes die Rede ist.

4. Aus der Unermeßlichkeit Gottes folgt ein Zweifaches. 1. Daß Gott in allen von ihm erschaffenen und wirklich bestehenden Dingen zugegen ist. Darin besteht das Ueberallsein (**ubiquitas**) Gottes. 2. Daß Gott auch in allen möglichen Gegenständen, welche er noch erschaffen könnte, zugegen sein würde, weil seinem Sein und seiner Wirksamkeit keine Gränze gesetzt werden kann. Dieses Beides bildet die Allgegenwart Gottes. Die Allgegenwart Gottes darf daher nicht als eine bloße Ubiquität Gottes aufgefaßt werden, sondern ist im strengsten Sinne mit der Unermeßlichkeit Gottes gleichbedeutend. Hinsichtlich der Allgegenwart Gottes ist die Wirklichkeit und die Art und Weise derselben, oder besser die Wirkungen des Seins Gottes in den erschaffenen Dingen zu behandeln. Die heilige Schrift und die Väter haben über die Allgegenwart Gottes mehrere sehr schöne Darstellungen. Jos. 2, 11: „Gott ist der Gott

im Himmel oben und auf Erden unten." Ps. 138, 7—10: „Wo soll ich hingehen vor deinem Geiste? Und wohin fliehen vor deinem Angesichte? Steige ich in den Himmel, so bist du da. Steige ich in die Hölle, so bist du da. Nehme ich mir Flügel von der Morgenröthe, und wohne ich am äußersten Ende des Meeres, so wird auch dahin deine Hand mich führen und deine Rechte mich halten." Weisheit 1, 7. 8: „Der Geist des Herrn erfüllet den Erdkreis, und dem, der Alles zusammenhält, ist jeder Laut bekannt. Darum kann Keiner verborgen bleiben, welcher Unrecht redet und das Strafgericht wird ihn nicht verfehlen." Hier sind die Allgegenwart und die Allwissenheit Gottes mit einander verbunden. Ps. 112, 4: „Hoch über allen Völkern ist der Herr und über den Himmeln seine Herrlichkeit." Jerem. 23, 24: „Kann Jemand sich geheim halten im Verborgenen, den ich nicht sehe? spricht der Herr. Erfülle ich nicht Himmel und Erde? spricht der Herr." Auch in dieser Stelle wird die Allwissenheit mit der Allgegenwart Gottes in Verbindung gebracht. Amos 9, 2. 3 hat eine ähnliche Darstellung, wie Ps. 138, 7—10. Matth. 5, 34. 35: „Ich aber sage euch: Ihr sollet gar nicht schwören, weder bei dem Himmel, weil er der Thron Gottes ist, noch bei der Erde, weil sie der Schemel seiner Füße ist, noch bei Jerusalem, weil sie die Stadt des großen Königs ist." Apostelg. 17, 27. 28: „Gott ist nicht ferne von einem Jeden aus uns; denn in ihm leben wir, bewegen uns und sind wir." Ephes. 4, 6: „Ein Gott und Vater Aller, der da ist über Alle und durch Alles und in uns Allen." Zwar wird in diesen Stellen meistens nur hervorgehoben, daß Gott in allen Dingen ist, aber doch auch seine Unermeßlichkeit, folglich seine Allgegenwart im angegebenen Sinne gelehrt. In den Darstellungen der Väter über die Allgegenwart Gottes treten besonders zwei Gedanken hervor, nämlich so sei Gott in allen Dingen, daß er auch noch außerhalb derselben sei, und Gott werde durch keinen Ort und durch keine Substanz umschlossen, sondern vielmehr er umschließe sie alle.

5. Die Art und Weise der Allgegenwart Gottes ist eine doppelte, in allen Geschöpfen überhaupt und in einigen insbesondere. Gott ist in allen Geschöpfen seiner ganzen Wesenheit nach. Denn die Wesenheit Gottes ist die unendliche Fülle des Seins. Daher konnte Alles, was außer Gott ist, nur durch Gott sein Entstehen haben. Daher ist Gott insofern in allen Geschöpfen, als er ihnen das Dasein gibt. Denn wenn ihnen Gott nicht fortwährend das Dasein ertheilte, so würden sie ins Nichts zurückfallen. Gott ist in allen Geschöpfen nicht als ein Theil ihres Wesens, oder als ein Accidens, sondern wie die Ursache in demjenigen Gegenstande ist, auf welchen sie ihre Wirkung äußert. Gott ertheilt den Geschöpfen das Dasein durch seine Wesenheit, welche die an und für sich bestehende unendliche Fülle des Seins ist. Deßhalb ist Gott auch seiner Wesenheit nach in den größten Sündern, selbst in den Teufeln, insofern als er ihnen das Dasein gibt. Hieraus geht hervor, daß Gott auch insofern in allen Geschöpfen ist, als er sie alle mit seiner Macht umschließt und als sie alle vor seinen Augen bloß und aufgedeckt sind. Und weil es Gott allein zukommt, durch sich selbst zu bestehen, indem es nur Ein absolutes Princip gibt, deßhalb kommt es auch Gott allein zu, das Dasein zu geben, und darum auch Gott allein, überall zu sein, nicht bloß in allen wirklichen, sondern auch in allen gedenkbaren Gegenständen. Auf eine besondere Weise ist Gott in den vernünftigen Geschöpfen. Denn das Wesen derselben besteht in der religiös-sittlichen Anlage, durch welche sie befähigt sind, Gott zu erkennen und durch die übernatürliche Liebe mit

Go't vereinigt zu werden. Aber diese Erkenntniß Gottes und diese Vereinigung mit Gott kann nur durch die Gnade geschehen. Darum ist Gott in denjenigen vernünftigen Geschöpfen, in welchen er durch seine Gnade wirkt, auf eine andere Weise zugegen, als in allen andern vernünftigen Geschöpfen, welche zwar die religiös-sittliche Anlage haben, — denn diese gehört zur Natur des Menschen und ist darum unvertilgbar — aber im Stande der Todsünde sind. Diese Wirkung des Seins Gottes in gewissen vernünftigen Geschöpfen bezeichnet man durch den Ausdruck praesentia gratiae. Ferner ist Gott auf eine besondere Weise in den Seelen zugegen, welche schon durch das Licht der ewigen Glorie mit ihm vereinigt sind (praesentia gloriae). Auf eine besondere Weise ist Gott in dem Menschen Jesus Christus zugegen. Denn die zweite Person in Gott hat diesen einzelnen Menschen in die persönliche Einheit mit sich aufgenommen.

§. 24. Gottes Unveränderlichkeit, Freiheit und Ewigkeit.

1. Hiernach haben wir über die Unveränderlichkeit Gottes und über die Ewigkeit Gottes zu handeln, welche mit der Unveränderlichkeit Gottes verbunden werden muß, wie wir sogleich sehen werden. Auch ist mit der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes zugleich die Lehre von der göttlichen Freiheit zu verbinden. Denn die Einwendungen gegen die Unveränderlichkeit Gottes werden gewöhnlich aus der göttlichen Freiheit entnommen und umgekehrt, so daß die Schwierigkeit nicht in dem Beweise dieser beiden einzelnen göttlichen Attribute, sondern in ihrer Verbindung besteht. Folglich haben wir hier die Unveränderlichkeit, die Freiheit und die Ewigkeit Gottes zu behandeln. *) Die Lehre über die göttliche Freiheit insbesondere gehört zu den schwierigsten Gegenständen der gesammten Theologie, weil die Theologen über den Begriff der Freiheit, und in wie weit sie Gott zukomme, sehr getheilter Meinung sind. Ueber die Unveränderlichkeit und Freiheit Gottes sind schon früh verschiedene Irrthümer entstanden. So erzählt uns Origenes im dritten Buche contra Celsum, die Stoiker hätten gelehrt, daß Gott der Veränderung unterworfen sei. Dagegen behauptete der Häretiker Hermogenes, nach Tertullians Bericht in seinem Werke über ihn, die Unveränderlichkeit Gottes so, daß er ihm die Freiheit absprach. Einen gewissen Mittelweg haben die Socinianer eingeschlagen, indem sie die Unveränderlichkeit Gottes in Beziehung auf seine Wesenheit lehrten, aber die Veränderlichkeit Gottes in Beziehung auf die Acte seines Willens oder seine Beschlüsse. Dagegen wir Katholiken müssen nach der Lehre unseres Glaubens die Unveränderlichkeit

*) Zwar ist die Freiheit ein Attribut, welches eigentlich und zunächst nur vom Willen ausgesagt werden kann, und wäre also bei der Lehre vom göttlichen Willen und nicht bei der Lehre vom göttlichen Sein zu behandeln. Aber bei der Lehre von der Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben haben wir wiederholt gesagt, daß Sein, Erkennen, Wollen in Beziehung auf Gott erstens die drei göttlichen Personen bedeutet; und dann besteht zwischen Sein, Erkennen, Wollen ein wirklicher Unterschied in Gott; zweitens die verschiedenen Auffassungen der göttlichen Vollkommenheit und dann besteht zwischen Sein, Erkennen, Wollen nur in unsrer Erkenntniß ein Unterschied, indem übrigens dann dieses Dreifache jeder einzelnen Person zukommt, weil jeder Person in Gott das göttliche Wesen oder die göttliche Vollkommenheit zukommt. Und da wir hier, nämlich in diesem ersten Abschnitte, die Lehre vom göttlichen Wesen behandeln, so dürfen wir auch bei der Lehre vom göttlichen Sein die Lehre von der Freiheit Gottes behandeln.

Gottes nicht nur in Beziehung auf die Wesenheit und die innern Thätigkeiten Gottes, sondern auch in Beziehung auf die Wirksamkeit Gottes nach Außen darthun; und mit der Unveränderlichkeit Gottes müssen wir zugleich die Freiheit Gottes beweisen. Unveränderlichkeit ist die Läugnung irgend eines Ueberganges von einem Zustande in einen andern, oder von der einen Art und Weise des Seins zu einer andern, sowohl in Beziehung auf sich, d. h. in Beziehung auf die eigene Bestimmung durch Erkennen und Wollen bei vernünftigen Wesen, als auch in Beziehung auf die Zeit überhaupt *), als auch in Beziehung auf jeden von Außen gesetzten Gegenstand. Aus dieser Erklärung folgt, daß die Unveränderlichkeit um so viel mehrere Grade hat, je mehr sie derartige Uebergänge ausschließt. So ist die Unveränderlichkeit der Seligen im Himmel viel größer, als die Unveränderlichkeit der Gerechten im gegenwärtigen Leben, wenn dieselben auch noch so sehr in der Gnade befestigt sind. Indem wir aber von der Unveränderlichkeit Gottes reden, verstehen wir eine völlige und allseitige oder absolute Unveränderlichkeit Gottes darunter, wie die heilige Schrift sie andeutete Jak. 1, 17: „Bei Gott ist keine Veränderung und kein Schatten eines Wechsels;" — zu welcher Stelle der h. Gregor der Große Moral. XII, cap. 33, nro. 38 treffend bemerkt: Ipsa mutabilitas umbra est, quae quasi obscuraret lucem, si hanc per aliquas vicissitudines permutaret. Sed quia in Deo mutabilitas non venit, nulla eius lumen umbra vicissitudinis intercedit. Außer an dieser Stelle verkündigt die heilige Schrift die Unveränderlichkeit Gottes auch Num. 23, 19: „Gott ist nicht, wie ein Mensch, daß er lüge, wie eines Menschen Sohn, daß er sich ändere. Er hat es gesagt, und sollte es nicht thun? Gesprochen, und sollte es nicht halten?" Ps. 101, 26—28: „Im Anfange hast du, o Herr! die Erde gegründet, und die Werke deiner Hände sind die Himmel. Dieselben vergehen: Du aber bleibest: sie alle veralten, wie ein Kleid, und wie ein Gewand veränderst du sie, und sie werden verändert: du aber bist derselbe und deine Jahre nehmen kein Ende." Malach. 3, 6: „Ich bin der Herr, und verändere mich nicht." Die Stellen der Väter für die Unveränderlichkeit Gottes bei Petavius Buch 3, Cap. 1. können auf diese Hauptgedanken zurückgeführt werden. Gott ist nach der Lehre der Väter unveränderlich 1. weil das Sein Gottes die Wesenheit Gottes ist; 2. weil er durch sich selbst besteht; 3. weil er die unendliche Vollkommenheit ist. Der h. Irenäus schreibt über die Unveränderlichkeit Gottes B. 1, Cap. 12, Nro. 2 (Edit. Massuet, Paris. 1710, S. 57): Qui simul, ut cogitat, etiam perficit hoc, quod voluit: et simul ut vult, etiam hoc cogitat, quod voluit, tum cogitans, cum vult, et tum volens, cum cogitat: cum totus sit cogitatus, totus mens, totus lux, totus oculus, totus auditus, totus fons omnium bonorum. In dieser Stelle leitet der h. Irenäus die Unveränderlichkeit Gottes aus seinem ewig sich gleich bleibenden Sein ab, welches die unendliche Fülle alles Guten ist. Der h. Fulgentius in seinem Briefe an den Senator Theodorus Cap. 4, Nro. 4 stellt die Unveränderlichkeit Gottes so dar: Deus nec deterioribus, nec melioribus commutatur. Neque enim habet, ubi proficiat ipse in melius, aut unde in deterius deficiat.

*) D. h. welchen Begriff von Zeit man auch aufstellen mag, sie muß doch immer als Bewegung gedacht werden, die Unveränderlichkeit aber als bleibender Zustand. Zeit und Unveränderlichkeit schließen sich aus.

Ille quod est, semper est, et sicut est, ita est, non in se habet non esse posse, quod est, quia nec in se habet esse posse, quod non est. Et hoc, quod sic est, non initio praevenitur, non fine concluditur, non temporibus volvitur, non locis continetur, non aetatibus variatur. Nihil sibi deest, quia totum in illo est, nihil ei super est, quia nihil praeter illum est. Der h. Thomas beweist P. I, quaest. 9, art. 1. die gänzliche Unveränderlichkeit Gottes aus diesen drei Gründen: Erstens. Es gibt ein gewisses ursprüngliches Sein, welches wir Gott nennen. Dieses erste Sein oder das absolute Princip ist bloße Wirklichkeit ohne Beimischung irgend einer Möglichkeit. Denn Möglichkeit, an und für sich betrachtet, kann nur auf eine Wirklichkeit folgen. Alles aber, was sich ändert, ist auf irgend eine Weise in der Möglichkeit. Daher ist es unmöglich, daß Gott auf irgend eine Weise sich ändern kann. Also weil Gott das ursprüngliche Sein und bloße Wirklichkeit ist, darum kann er sich nicht ändern. Zweitens. Alles, was sich bewegt, bleibt in gewisser Hinsicht, und geht in gewisser Hinsicht in einen andern Zustand über. Daher kann in Allem dem, was sich bewegt, eine gewisse Zusammensetzung wahr genommen werden. Aber in Gott ist durchaus keine Zusammensetzung, weder eine physische, noch auch eine metaphysische, noch auch kommt Gott mit irgend etwas außer ihm Seienden so in Verbindung, daß er zu diesem eine wirkliche Beziehung hätte, vielmehr ist Gott ganz und gar einfach. Also die unendliche Einfachheit Gottes fordert seine Unveränderlichkeit. Drittens. Alles, was sich bewegt, erreicht durch seine Bewegung irgend etwas, sei es auf geistige oder körperliche Weise, und gelangt dahin, wohin es früher nicht kommen konnte. Aber weil Gott unendlich ist, und die Fülle der Vollkommenheit des ganzen Seins in sich begreift, deßhalb kann Gott nichts mehr erreichen oder sich nach irgend einer Seite erstrecken, wohin er früher nicht gelangen konnte. Daher kann ihm in keiner Hinsicht eine Bewegung zukommen. Also Gott ist wegen seiner Unendlichkeit unveränderlich. Dann weiset der h. Thomas in dem zweiten Artikel nach, daß Gott allein die gänzliche Unveränderlichkeit zukomme, hauptsächlich durch folgende Gedanken: „Im Allgemeinen sind alle Creaturen insgesammt in Beziehung auf die Macht des Schöpfers der Veränderung unterworfen. So wie es nämlich in der Macht Gottes stand, das Weltall zu erschaffen und auch nicht zu erschaffen, so steht es noch fortwährend in seiner Macht, die Wirksamkeit, durch welche er das Weltall im Dasein erhält, demselben zu entziehen und es ins Nichts zurückfallen zu lassen. Daher konnte das ganze Weltall sein und auch nicht sein und kann auch noch fortbestehen und auch nicht.*) Aber auch hinsichtlich des örtlichen Seins und hinsichtlich der Erreichung oder Nichterreichung bestimmter Endzwecke findet in allen Geschöpfen eine Veränderung statt, jedoch nicht in Gott." Die Unveränderlichkeit Gottes hat das erste Concil von Nicäa ausgesprochen, indem es diejenigen, welche lehrten, daß

*) Dies heißt mit andern Worten nur so viel als: In Beziehung auf alles creatürliche Sein so wie auf alle Thätigkeit der Geschöpfe besteht immer der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils. Dagegen in Beziehung auf das Sein und auf die innern Thätigkeiten Gottes (Erzeugung des Sohnes und Hauchung des heiligen Geistes) ist der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils gänzlich ausgeschlossen. Darin zeigt sich die wesentliche Verschiedenheit Gottes von den Geschöpfen.

der Sohn Gottes irgend einer Veränderung unterworfen sei, von der Kirche ausschließt.

2. Die Freiheit Gottes ist durch die gänzliche Unabhängigkeit Gottes von allen Geschöpfen oder durch die gänzliche Beziehungslosigkeit Gottes zu irgend etwas außer seinem Wesen und Leben Bestehendem begründet. (Vergl. §. 20. Nro. 2.) Denn aus dieser absoluten Unabhängigkeit Gottes von irgend etwas außer ihm Seiendem folgt Erstens, daß auf den Willen Gottes (— von einem Willen Gottes, ebensowie von einem Erkennen und Sein Gottes können wir hier bei der Lehre vom Wesen Gottes überhaupt und vom Sein Gottes insbesondere doch reden, weil wir §. 7. gesehen haben, daß das Personsein, welches Wollen, Erkennen, Sein in sich schließt, ein nothwendiges Merkmal in dem Begriffe Gottes ist, den uns die Kirche gibt —) nichts außer Gott Seiendes einwirken kann, weil Gott zu keinem erschaffenen Dinge eine wirkliche Beziehung hat, und daß daher der Wille Gottes allein durch sich selbst bewegt wird, und daß darum alle Thätigkeit Gottes nur in der Selbstbestimmung Gottes ihren Grund haben kann. Aus der absoluten Unabhängigkeit Gottes von irgend etwas außer ihm Seienden folgt Zweitens, daß der Wille Gottes kein Ziel außerhalb der göttlichen Wesenheit haben kann, oder daß Gott nur sich selbst wollen, sich nur für sich selbst bestimmen kann, und daß darum alle Thätigkeit Gottes zuletzt nur auf die göttliche Wesenheit selbst gerichtet sein kann; weil Gott als das absolute Gut den Gegenstand seines unendlichen Erkennens und seiner unendlichen Liebe nur in sich selbst haben darf; oder deutlicher, daß Gott auch das außer seinem Wesen und Leben Bestehende nur durch seine Wesenheit in dessen idealem und realem Sein zu erkennen und nur um seiner Wesenheit oder um seiner selbst willen zu wollen vermag. Uebrigens wäre Gott ja auch nicht das absolute Gut, wenn Gott sich für etwas außer seinem Wesen und Leben Bestehendes bestimmen könnte. Aber wenn Gott sich auch nur für sich selbst bestimmt: dann folgt aus diesen beiden Sätzen, daß in Gott eine unendlich vollkommene Selbstbestimmung ist. Das heißt so viel, als daß in Gott eine unendlich vollkommene Freiheit ist. Denn diese Erklärung der Freiheit: Freiheit ist die Selbstbestimmung, oder umständlicher: Freiheit ist die Richtung oder Bewegung des Willens durch den Willen selbst auf ein gewisses Ziel, ist allein die katholische und darum einzig richtige, indem nach dieser Erklärung das den Willen Bewegende nichts außerhalb des Willens Bestehendes, sondern der Wille selbst ist. Diese Erklärung gilt zunächst nur von der menschlichen Freiheit und überhaupt von der Freiheit des erschaffenen Geistes. Aber durch das erschaffene Gute können und müssen wir die absolute Vollkommenheit des göttlichen Wesens denken, weil Gott Alles nach der Aehnlichkeit mit sich erschaffen hat; wie wir bei der Lehre von der Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben gesehen haben, daß wir auf drei verschiedenen Wegen Attribute Gottes aus den erschaffenen Dingen bilden, und daß wir so eine wahre, wenngleich nur analoge Erkenntniß Gottes gewinnen. Folglich können und müssen wir diese Erklärung der Freiheit: Freiheit ist Selbstbestimmung, auch auf Gott übertragen. Daß in Gott die vollkommenste Selbstbestimmung oder die vollkommenste Freiheit ist, haben wir schon aus dem Begriffe, welchen uns die Lehre der Kirche von Gott gibt, bewiesen. Und da Gott alles, was er hat, auch selbst ist, so müssen wir sagen: Gott ist die Selbstbestimmung, oder das Wesen Gottes ist die Selbstbestimmung. Das Wesen Gottes kommt allen dreien göttlichen Personen zu, folglich auch die Selbstbestimmung. Darum sagt Christus auch Joh. 5, 26: „Gleichwie

der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohne gegeben das Leben in sich selbst zu haben.“ So haben auch der Vater und der Sohn dem heiligen Geiste gegeben, das Leben in sich selbst zu haben. Jede göttliche Person bestimmt sich selbst für sich selbst, indem sie die göttliche Vollkommenheit ist, erkennt und will. Dieses folgt unmittelbar daraus, daß Gott das absolute Gut ist. Oder mit andern Worten: Eben so wie wir sagen: Gott ist die Weisheit selbst, die Liebe u. s. w.: ebenso müssen wir auch sagen: Gott ist die Freiheit selbst, oder die Selbstbestimmung selbst, so daß wir die Freiheit Gottes nicht bloß auf die Wirksamkeit Gottes nach Außen: Erschaffung, Erlösung, Heiligung, Vollendung des erschaffenen Geistes beziehen, sondern daß wir die Selbstbestimmung Gottes auch auf die in Gott bleibenden Thätigkeiten, auf die ewige Setzung seiner selbst, auf die ewige Zeugung des Sohnes, und auf die ewige Hauchung des heiligen Geistes beziehen, nur daß bei der Wirksamkeit Gottes nach Außen der Gedanke an die Möglichkeit ihres Unterbleibens zulässig ist; indem Gott auch nicht hätte erschaffen und auch nicht hätte erlösen können, dagegen in Beziehung auf die innern Thätigkeiten Gottes dieser Gedanke ein unmöglicher ist, weil, wenn Gott auch nicht sein, auch nicht einen Sohn zeugen und durch ihn den heiligen Geist hauchen könnte, Gott auch nicht das absolute Princip wäre, dann auch wir nicht wären, dann auch kein Denken wäre, und überhaupt gar nichts wäre; — was wieder in sein Gegentheil umschlagen würde; denn wenn es wahr wäre, daß nichts wäre, so gäbe es ja doch noch eine Wahrheit. Deßhalb, weil bei dem Wesen und den innern Thätigkeiten Gottes der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils ausgeschlossen ist (vergl. §. 20. Nro. 3.) und sich daher in Beziehung auf Beide der Gedanke an die absolute Nothwendigkeit aufdrängt, schreiben die Theologen Gott gewöhnlich die Freiheit nur in Beziehung auf seine Wirksamkeit nach Außen zu, vindiciren ihm dagegen in Beziehung auf seine innern Thätigkeiten die absolute Nothwendigkeit: wie wir auch §. 20. Nro. 3. bemerkten, daß manche Theologen die metaphysische Bestimmung des göttlichen Wesens durch die absolute Nothwendigkeit gegeben haben. Dieses kann man thun, nämlich sagen: Gott ist frei in Beziehung auf seine Wirksamkeit nach Außen, aber das Wesen Gottes und die innern Thätigkeiten Gottes sind absolut nothwendig. Indessen man hat dadurch für die Lehre von der göttlichen Freiheit nichts gewonnen. Denn ebensowie nach Ansicht dieser Theologen gesagt werden soll: Das Wesen und die innern Thätigkeiten Gottes sind absolut nothwendig: ebenso müssen diese Theologen auch zugeben: Gottes Wirksamkeit nach Außen ist bedingt nothwendig. Denn da Gott die außer ihm zu setzenden Dinge erkannt und beschlossen hat, so ist es unmöglich, daß Gott sie nicht sollte erkannt und daß Gott sie nicht sollte beschlossen haben. Aber dann sind wir ebensoweit, als wir gewesen waren. Nämlich wir sagten vorher: Das Wesen Gottes selbst ist die Freiheit und die Freiheit kommt Gott in Beziehung auf seine Wirsamkeit nach Außen sowohl, als auch in Beziehung auf seine innern Thätigkeiten zu, nur daß bei der Wirksamkeit Gottes nach Außen der Gedanke des Gegentheils zulässig ist, daß dagegen bei den innern Thätigkeiten Gottes dieser Gedanke unmöglich ist; — und jene Theologen sagen, oder müssen doch sagen: Die Wirksamkeit Gottes nach Außen ist bedingt nothwendig, die innern Thätigkeiten Gottes sind absolut nothwendig. Wir Beide kämen also an die Vereinigung der Freiheit und Nothwendigkeit; oder

an die Vereinigung der Freiheit und Unveränderlichkeit. Denn Nothwendigkeit ist Unveränderlichkeit. Eben so wie wir beziehen auch die ausgezeichnetsten Theologen die Freiheit Gottes nicht bloß auf seine Wirksamkeit nach Außen, sondern auch auf seine Wesenheit; z. B. der h. Bernard in dem berühmten Werke de gratia et libero arbitrio (pag. 907 K der Antwerp. Ausg. 1616): Et sicut coelestis angelus aut etiam Deus ipse permanet libere bonus, propria videlicet voluntate, non aliqua extrinseca necessitate, sic profecto diabolus aeque libere in malum et corruit et persistit, suo utique voluntario nutu, non alieno impulsu. Die Güte ist das Wesen Gottes selbst; folglich bezieht hier der h. Bernard die Thätigkeit des göttlichen Willens auf das Wesen Gottes selbst. Auch folgt aus diesen Worten des h. Bernard, daß er die Freiheit ebenso wie wir erklärt: Freiheit ist Selbstbestimmung. Oder dann bin ich frei, wenn ich mich selbst bestimme. Dagegen nehmen jene Theologen in die Erklärung der Freiheit auch die Möglichkeit einer Wahl auf, und deßhalb schreiben sie Gott die Freiheit nur in Beziehung auf seine Wirksamkeit nach Außen zu. Es käme also hauptsächlich darauf an, den gegebenen Begriff der Freiheit zu begründen, und dann zu untersuchen, ob nicht Nothwendigkeit und Freiheit sehr gut mit einander vereinigt werden können, indem die Nothwendigkeit in die Freiheit aufgenommen ist. Den Begriff der menschlichen Freiheit, von welchem wir hier auszugehen haben, wie schon gesagt, haben wir im zweiten Theile dieses Werkes §. 79. Nro. 10. vollständig behandelt, wie uns nämlich die Lehre der katholischen Kirche diesen Begriff gibt; denn von ihren Entscheidungen müssen wir überall ausgehen, nicht von dem zu einer gewissen Zeit herrschenden Sprachgebrauche oder andern willkürlichen Bestimmungen. Deßhalb werden wir im Nachfolgenden den Begriff der menschlichen Freiheit nur insofern berücksichtigen, als wir vermittelst der Freiheit des erschaffenen Geistes die Freiheit Gottes auf analoge Weise erkennen.

3. Freiheit betrachten wir als die Möglichkeit oder Fähigkeit sich selbst bestimmen zu können und als die wirkliche Selbstbestimmung ohne eine äußere oder innere Röthigung, d. h. so daß der Wille allein es ist, welcher sich bestimmt, nicht aber irgend etwas Inneres oder Aeußeres, das den Willen bestimmt. Diese Erklärung der Freiheit: Freiheit ist die Selbstbestimmung liegt in folgenden Entscheidungen der Kirche über die menschliche Freiheit Gott gegenüber auf das deutlichste ausgedrückt. Das Concil von Trient sagt Sess. VI, can. 4: Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, anathema sit. Also besteht das liberum arbitrium, die höchste Würde des Menschen, darin, daß der Mensch sich selbst bestimmen, d. h. sich für Gott oder gegen Gott entscheiden kann, wie er selbst will. Can. 5: Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum in Ecclesiam, anathema sit. Die Freiheit nämlich gehört zu den natürlichen Kräften des menschlichen Geistes; nun kann aber Nichts, was dem erschaffenen Geiste natürlich ist, durch irgend eine That desselben vernichtet werden; also bleibt auch die Freiheit als na-

türliche Kraft sowohl in dem Erbsünder, als in dem Thatsünder, wenngleich Beide die übernatürliche Freiheit, nämlich die Freiheit von der Sünde, von der Schuld und von der Strafe verloren haben, — bleibt in den Gerechten und Sündern, in den Seligen und Verdammten. Diese Wahrheit, daß auch in dem Sünder die Freiheit des Willens noch besteht und daß dieselbe niemals vertilgt werden kann, will das Tridentinum in diesem Canon nachdrücklichst hervorheben. **Can. 6: Si quis dixerit, non esse in potestate hominis, vias suas malas facere, sed mala opera ita, ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo, ut sit proprium eius opus non minus proditio Judae, quam vocatio Pauli, anathema sit.** Also der Mensch kann sich von Gott abwenden und für das Böse bestimmen; ebenso wie er sich mit Freiheit auch für das Gute bestimmen kann, grade so wie er selbst will; was das Tridentinum in derselben Sitzung **cap. 5.** und **cap. 6.** lehrt. Man beachte wohl, daß die Kirche hier, wo sie von der Freiheit des Menschen spricht, die wichtigste Thätigkeit der Freiheit, nämlich die Mitwirkung zur Erlangung des ewigen Heiles im Auge hat. Wenn nun aber das Tridentinum dem Menschen in Beziehung auf seine höchste Thätigkeit, oder vielmehr in Beziehung auf den Mittelpunkt aller seiner Thätigkeiten, nämlich in Beziehung auf die Wirkung seines ewigen Heiles *) die Freiheit in dem Sinne zuschreibt, daß er sich selbst für Gott oder gegen Gott entscheiden kann, so besteht nach der Lehre der katholischen Kirche die Freiheit des menschlichen Geistes überhaupt in der Selbstbestimmung, d. h. in der Bewegung des Willens durch sich selbst auf das von der wahren oder falschen Erkenntniß gezeigte Ziel. Deßhalb hat die katholische Kirche den Lutherischen, Calvinischen und Jansenistischen Begriff von der Freiheit, welchem zufolge die Freiheit zwar ein Freisein oder Unabhängigsein von äußern Einflüssen und Reizen (**libertas a coactione**), aber nicht ein Freisein von der innern Nöthigung durch die göttliche Gnade ist (**libertas a necessitate**), verdammt. Denn bin ich auch von äußerem Zwange frei, werde aber innerlich durch die Gnade getrieben, so daß ich ihr nicht widerstehen kann, und diese mich unwiderstehlich zum Handeln treibt; wie Jansenius die aus ihrem Zusammenhange gerissenen Worte Augustins: **Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est,** verstehen wollte; (worüber bei der Lehre von der Gnade); dann bin ich es nicht mehr, der sich selbst bestimmt, sondern der durch die Gnade bestimmt wird, indem ich ihrer himmlischen Lust nicht mehr widerstehen kann; d. h. die Freiheit ist aufgehoben; nur noch zum Schein kann sie bestehen; insofern man von äußerem Zwange frei ist; was man dann noch von Freiheit, Sünde, Verdienst, Schuld, Strafe spricht, ist nur eine Wortgaukelei; denn ich kann ja nicht dafür, daß ich die meinen Willen

---

*) Denn daß der Mensch in Beziehung auf dieses Leben, nämlich in Beziehung auf die demselben zukommenden Thätigkeiten und Verhältnisse frei ist, in dem Sinne, daß er sie nach Belieben ordnen kann, ist wohl von den Materialisten, niemals aber von Häretikern geläugnet worden. Darum betrachtet hier auch das Tridentinum nur den wichtigsten Gegenstand der menschlichen Freiheit, die Heilswirkung.

nöthigende Gnade nicht habe, weil die Gnade nach Uebereinstimmung Aller aus freier Barmherzigkeit von Gott gegeben wird. Aus dem Gesagten können wir es uns erklären, weßhalb die katholische Kirche mit so großem Ernste und mit so unerbittlicher Entschiedenheit gegen den protestantischen und Jansenistischen Begriff der Freiheit auftrat. Denn der katholische Begriff der Freiheit: Freiheit ist die Selbstbestimmung, ist die Grundlage alles Lebens und aller menschlichen Heilswirkung. Denn wenn dieser Begriff der Freiheit nicht festgehalten wird, so werden die menschlichen Thätigkeiten, durch welche er sein ewiges Heil wirkt, nicht mehr aus dem Geiste des Menschen selbst durch die zuvorkommende, mitwirkende und vollendende Gnade geboren, sondern sind nur als etwas ihm Aeußerliches in ihm, und so würde dann wahrhaft der Geist sich selbst entrückt sein. Denn er ist es dann ja nicht, der sich selbst für den an ihn ergehenden Ruf der Gnade bestimmt, sondern der durch sie bestimmt wird, so daß er ihr nicht widerstehen kann.*) Also nach der Lehre der katholischen Kirche ist die Freiheit die Selbstbestimmung. Durch diesen Begriff der menschlichen Freiheit können und müssen wir die Freiheit Gottes erkennen, wie sie an sich ist, wenn auch nur auf analoge Weise. Also die Freiheit Gottes ist die Selbstbestimmung Gottes. **)

*) Wer vermöchte einzusehen, wie die Anhänger der praedeterminatio physica die Freiheit des Menschen retten können? Nur der Congruismus stimmt mit der Vernunft überein.

**) Auch Hermes hat nach unsrer Ueberzeugung den angegebenen katholischen Begriff der Freiheit: Freiheit ist die Selbstbestimmung, nicht gekannt. Er schreibt, Dogmatik Bd. 1. S. 408 flg.: „Um den Begriff von Wollensfreiheit rein aufzufassen, müssen wir von dem grammatikalischen Sinne und von dem Gebrauche des Wortes Frei ausgehen, und hiernach den Begriff erst aufstellen; denn hieher ist er doch genommen und auf das Wollen angewendet. Dieser Begriff wird nur die wesentlichen Merkmale enthalten, und uns zeigen, was in unserm empirischen Begriffe von Wollensfreiheit außerwesentliche Bestimmung sei. Frei seyn, absolute genommen, heißt sowohl nach dem grammatikalischen Sinne als nach dem Gebrauche des Wortes: Los seyn von jeder fremden Einwirkung; und nicht allein von der Bestimmung durch fremde Einwirkung. Was daher ein ganz freier Zustand seyn soll, davon muß nicht nur alles Gebundenseyn oder alle von Außen angethane Bestimmung, sondern auch aller fremder Einfluß ausgeschlossen sein. Der Mensch wäre hiernach in Ansehung seines Wollens im Zustande der absoluten Freiheit, oder absolute frei: wenn er nicht nur in seinem Wollen durch nichts gebunden wäre, oder w. d. i. wenn ihm nicht allein durch nichts eine nöthigende Bestimmung zu irgend einer Willens-Aeußerung vorgeschrieben wäre; sondern auch wenn gar kein fremder, d. i. nicht vom Subjecte selbst ausgehender Einfluß auf seinen Willen da wäre. — Dieses ist die vollkommenste (oder absolute) Freiheit des Willens. Ist aber ein fremder Einfluß da, und ist man bloß frei von Bestimmung durch denselben, oder w. d. i. ist ein Reiz da, so ist Freiheit lediglich Unabhängigkeit von den Reizen, und sie heißt und ist relative Freiheit. — Diese Erklärung von Freiheit des Willens ist verneinend; und sie muß dies sein: weil das Wort Frei nach seiner grammatikalischen Bedeutung und nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche von dem Gegenstande, dem es beigelegt wird, nur Etwas ausschließt. Hieraus folgt aber gar nicht, daß Wollensfreiheit nur einen negativen und daß sie nicht auch einen positiven Sinn habe. Wollen kann nicht hervorgehen ohne eine Kraft, die da will, d. i. die da thätig ist, und ein Thun oder Lassen in mir bestimmt. Wenn nun die negative Freiheit des Willens oder der Wollenskraft darin besteht, daß mir (der Wollenskraft, — das Ich muß ja hier durch den

4. Diesen Begriff der Freiheit, welchen das Tridentinum selbst uns gibt, haben manche katholische Theologen dadurch etwas enger gestellt, daß sie in den Begriff der Freiheit die Wahl aufnahmen. Vielleicht haben sie dies deßhalb gethan, weil sie glaubten, daß die Selbstbestimmung als solche nicht

---

Begriff der Kraft zu wollen gedacht werden —) die Bestimmung zu thun oder zu lassen durch nichts außer mir gegeben werde; so muß ich eine positive Fähigkeit oder Kraft (die freilich nicht mehr Freiheit genannt werden kann, wiewohl sie die andere, und zwar die vorzüglichere Hälfte meines Zustandes ist, den ich freies Wollen heiße) haben, die darin besteht: daß ich diese Bestimmung mir selbst gebe. Dieses ist eine nothwendige Folge. Wollensfreiheit oder Freiheit im Wollen ist also, nach der grammatikalischen Bedeutung und dem üblichen Gebrauche des Wortes Frei, in ihrem negativen und positiven Sinne dann da: wenn das Wollen (oder: das selbstthätige mit Bewußtsein angefangene und fortgesetzte Streben) mit nichts von dem wollenden Subjecte Verschiedenen, sondern mit diesem allein in ursachlicher Verknüpfung steht, oder kürzer: wenn das Wollen von nichts, was nicht das wollende Subject (Ich sage: das wollende Subject, das heißt: das Ich oder die Wesenheit als Subject nicht auch als Object) selbst ist, sondern von diesem allein abhängig ist. Und der Begriff von Wollensfreiheit ist hiernach in positiver und negativer Hinsicht: Unabhängigkeit des Wollens, von Allem was nicht das wollende Subject selbst ist. Eigentlich ist nicht der Wille frei, sondern das Subject; der Wille aber im vollkommensten Sinne des Wortes abhängig oder unterwürfig." „Halten wir nun diesen Begriff gegen unsern empirischen Begriff von Wollensfreiheit: so fällt es gleich auf, daß unsere Wollensfreiheit nur ein schwaches Analogon dieser vollkommenen Freiheit ist, daß unsere Möglichkeit zwischen zweien oder mehreren entgegengesetzten oder verschiedenen Objecten zu wählen, gleichsam nur ein Rest der Freiheit ist, den die Reize und Gegenreize übrig ließen, der gern wegfallen mag, wenn die Reize und Gegenreize die Freiheit ferner nicht beschränken, denn diese sind ja Etwas von dem Subjecte Verschiedenes, was dem Willen eine Bestimmung zu geben versucht. Und diese so beschränkte Freiheit besteht dann oft, nämlich da, wo die Beschränkung so groß ist, daß der Wille wenigstens einem der Reize folgen muß, in der bloßen Möglichkeit der Wahl. Diese kommt also, je größer die Freiheit, desto weniger, und bei der größten Freiheit gar nicht in Betracht. Wie stände es auch sonst mit der moralischen Freiheit der tugendhaftesten Menschen auf Erden und der Seligen im Himmel? oder haben diese die Freiheit, die höchste Menschenwürde, nicht mehr? Ein Beweis, daß diese Möglichkeit zu wählen, wie die Reize und Gegenreize aus dem reinen Begriffe von Wollens-Freiheit wegfallen müssen." Dann wendet Hermes §. 76. diese Erklärung der Freiheit auf Gott an und sucht sie mit den übrigen Eigenschaften Gottes zu vereinigen. An dieser Hermesischen Lehre von der Freiheit scheint mir besonders Folgendes tadelhaft zu sein: 1. Hermes läßt die Unterscheidung zwischen dem Wollen selbst und zwischen dem Inhalte oder Ziele des Wollens ganz unberücksichtigt. Das Wollen geht immer auf das Gute, sei dieses ein wahres, oder ein falsches und scheinbares. Darum ist das Gute der Inhalt oder das Ziel des Willens. Nun besteht die Freiheit darin, daß der Wille sich auf ein Gutes durch sich selbst bewegt, wobei allerdings dieses Gute ein wahres oder falsches und letzteres als solches erkannt und auch nicht erkannt sein kann. Hermes dagegen findet im Wollen selbst schon die Freiheit, indem er schreibt: „Wollensfreiheit ist in positiver und negativer Hinsicht Unabhängigkeit des Wollens von Allem, was nicht das wollende Subject selbst ist." Also ist das Wollen an sich schon Freiheit, wie auch Calvin und Jansenius lehrten. Dagegen wenn wir sagen: Freiheit ist Selbstbestimmung, so tritt die Richtung des Willens auf ein bestimmtes Ziel sehr deutlich hervor. Ich kann auch noch etwas wollen, ohne daß ich mich dafür bestimme. Nur in Gott ist Wollen und Ziel des Wollens Eins und Dasselbe, nämlich die Vollkommenheit des göttlichen Wesens, und sind Beide nur im

hervortrete und nicht statt finde, wenn zur Freiheit die Wahl nicht erfordert werde. Erst durch die Wahl, dachten sie, offenbare sich die Selbstbestimmung. Dies kann man zugeben, wenn man es nur nicht so versteht, als wenn sich die Selbstbestimmung nur dort offenbare, und nur dort wirklich sei, wo noch

---

Gedanken zu unterscheiden; aber im erschaffenen Geiste müssen Beide wirklich unterschieden werden; sonst hätte er den Quell seiner Glückseligkeit in sich selbst. 2. Freisein ist ihm ein Unabhängigsein und ein Wollen. Ersteres paßt nur auf Gott, aber nie auf den Menschen, überhaupt nie auf den erschaffenen Geist, weil er das geschöpfliche Band zwischen Gott und sich nicht lösen kann. Er wird sich also immer für Gott oder gegen Gott bestimmen müssen; d. h. er wird das Gute entweder in Gott oder durch Gott, oder außer Gott und ohne Gott suchen müssen. Gott ist von allem außer ihm Seienden gänzlich unabhängig und bestimmt sich selbst ewig für sich selbst, weil er den Gegenstand all seines Erkennens, all seiner Liebe und all seiner Glückseligkeit in sich selbst hat. Aber der erschaffene Geist hat den Gegenstand seines Erkennens und Wollens und den Quell seiner Glückseligkeit nur in Gott. Wäre diese Hermesische Erklärung der Freiheit die richtige, dann wäre das Atom im Weltraume frei. Der Mensch muß immer auf bestehende Verhältnisse eingehen, davon ist er nie unabhängig. Die Grundlage aller dieser Verhältnisse aber ist das geschöpfliche Band zwischen Gott und dem erschaffenen Geiste. In diese Unabhängigkeit setzt Hermes die Freiheit im eigentlichen Sinne. Sind Reize von Außen da, so soll nur eine „relative Freiheit" gelten. Ja „unsere Freiheit ist nur ein schwaches Analogon dieser vollkommenen Freiheit (nämlich der Unabhängigkeit des Wollens von Allem, was nicht das wollende Subject selbst ist), unsere Möglichkeit, zwischen zweien oder mehreren entgegengesetzten oder verschiedenen Objecten zu wählen, ist gleichsam nur ein Rest der Freiheit, den die Reize und Gegenreize übrig ließen, der gern wegfallen mag, wenn die Reize und Gegenreize die Freiheit ferner nicht beschränken." Hiermit behauptet Hermes, daß ich, wenn Reize von Außen da sind, zwischen ihnen wählen muß, und meint, daß durch die Wahl die Freiheit beschränkt sei. Aber dann hat Hermes die Freiheit aufgehoben, weil wir dann ja innerlich genöthigt werden, einem Reize zu folgen. Dagegen nach Lehre der katholischen Kirche kann sich der Mensch gegen alle Reize der göttlichen Gnade (welche wir, als die wichtigsten und mächtigsten Antriebe zum Handeln, vorzugsweise nennen und weil die Wirkung des Heils der vorzüglichste Gegenstand der Freiheit ist) auf ewig entscheiden, (Qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem atque adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando disponuntur: ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abiicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit. Conc. Trident. Sess, VI, cap. 5. Vergl. cap. 6: libere moventur in Deum), und auch denselben Folge leisten, wie er will; d. h. der Mensch bestimmt sich selbst durch sich selbst ohne alle Reize. 3. Hermes will noch zwischen dem Subjecte und dem Willen unterscheiden. „Das Subject ist frei, der Wille nicht." Dies ist falsch. Vielmehr ist der Wille frei und durch den Willen ist der ganze Mensch frei. Das Wahre darin ist nur, daß das Wesen der menschlichen Seele nicht der Wille selbst und die Erkenntniß selbst ist; denn das ist allein in Gott der Fall; sondern daß das Wesen der Seele Willen und Erkenntniß hat und sich dadurch äußert. 4. Hermes hat zwischen der natürlichen und übernatürlichen Freiheit nicht unterschieden. Durch die natürliche Freiheit bestimme ich mich selbst, durch die übernatürliche Freiheit bin ich frei von allem Bösen. Zwar kann in Beziehung auf Gott nur der Begriff der natürlichen Freiheit angewendet werden, weil der Unterschied zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem in Gott nicht besteht, aber dennoch hätten diese beiden Begriffe natürliche Freiheit und übernatürliche Freiheit deutlich unterschieden werden müssen.

eine Wahl zulässig. Auch besteht bei dem freien Wirken des erschaffenen Geistes immer noch die Möglichkeit, daß er auch nicht wirken und auch nicht sein könnte; — was in Beziehung auf alle erschaffenen Dinge gilt; — und darum sagt die heilige Schrift von dem Gerechten (Eccli. 31, 10): „Er konnte sündigen, und sündigte nicht, Böses thun, und that es nicht." Und 15, 14: „Gott hat von Anfang den Menschen erschaffen und ihn seiner Ueberlegung anheim gestellt, und ihm die freie Wahl gelassen." Man will dadurch aber die Möglichkeit, sich für oder gegen einen bestimmten Endzweck entscheiden zu können, in die Erklärung der Freiheit mit aufgenommen haben. Nur dann soll Freiheit vorhanden sein, wenn ich mich sowohl für als auch gegen ein bestimmtes Ziel entscheiden kann. Die Theologen, welche die Freiheit so bestimmen, behalten den wahren Begriff der Freiheit bei, wie wir denselben vorher aus dem Tridentinum entwickelten. Denn wenn zur Freiheit nothwendig die Wahl gehören soll, so muß ich mich doch auch selbst bestimmen. Aber sie sagen: Nur dann bin ich frei, nur dann kann ich mich selbst bestimmen, wenn ich wählen kann. Ist diese Begriffsbestimmung der Freiheit zulässig? Nach unsrer Ueberzeugung nicht. Vielmehr genügt es nach unsrer Ueberzeugung zur Freiheit schon, daß der Wille allein durch sich selbst sich auf ein Ziel richtet, welches die Erkenntniß ihm vorhält, ohne daß ihm der Gedanke an eine Wahl kommt, oder ohne daß ihm eine Wahl möglich ist; wie der h. Bernard in den vorher angeführten Worten deutlich genug zu verstehen gibt. Denn wenn man in den Begriff der Freiheit die Wahl aufnimmt, so gibt man offenbar eine Erklärung von Freiheit, welche auf die Seligen im Himmel und auf die Verworfenen nicht angewendet werden kann. Wir wissen zwar von Beiden nicht, inwiefern sie sich Gott und ihren Mitgenossen und den Menschen in diesem Leben gegenüber äußern können; wie es überhaupt der Dogmen nur sehr wenige in der Lehre von den letzten Dingen des Menschen gibt; aber dieses wissen wir, daß die Seligen nicht mehr von Gott abfallen können, weil sie durch die glückselige Anschauung auf ewig mit Gott vereinigt sind, und daß die Verdammten die Gemeinschaft mit Gott durchaus nicht mehr wollen, sondern die geschwornen Feinde Gottes sind. Folglich würde jene Erklärung der Freiheit, wornach zur Freiheit immer die Möglichkeit einer Wahl erfordert wird, auf die Seligen und auf die Verdammten gar nicht anwendbar sein. Und doch sind alle katholischen Theologen darüber einverstanden, daß in Beiden die natürlichen Anlagen verblieben sind, und folglich auch die Freiheit als natürliche Kraft noch fortbesteht; — wenn man die Behauptung eines oder andern unbedeutenden Theologen ausnimmt, „in den Verdammten höre das persönliche Dasein auf." Ferner aber spricht gegen die Erklärung, wornach die Freiheit wesentlich in einem Wahlvermögen bestehen soll, dieses, daß die Gerechten, je mehr sie sich durch die Uebung des Guten in demselben befestigen, um so weniger für das Böse sich bestimmen können, und daß anderseits die Bösen, je mehr sie sich der Verkehrtheit hingegeben haben, um so schwerer sich für das Gute bestimmen. Darum scheint diese Erklärung der Freiheit auch nicht einmal auf die Menschen im gegenwärtigen Leben anwendbar zu sein. Die Freiheit nach dieser Erklärung kann Gott allerdings in Beziehung auf seine Wirksamkeit nach Außen zukommen, insofern als Gott das Weltall hätte erschaffen und auch nicht erschaffen können; aber in Beziehung auf die innern Thätigkeiten Gottes, wodurch Gott sich selbst erkennt und sich selbst will, kann ihm die Freiheit nach dieser Erklärung durchaus nicht zukommen, weil das Gegentheil dieser innern Thätigkeiten, ebenso wie das Nicht-Sein Got-

tes durchaus unmöglich gedacht werden kann; — wogegen doch der heilige Bernard in den oben angeführten Worten so einfach und so schön sagt: Deus libere permanet bonus; also Gott auch in Beziehung auf seine Wesenheit und darum auch in Beziehung auf seine innern Thätigkeiten die Freiheit zueignet. Dagegen ist die von uns gegebene Erklärung, welche wir aus dem Tridentinum selbst geschöpft haben, nicht nur auf Gott, sondern auch auf alle vernünftigen Geschöpfe anwendbar: Freiheit ist die Fähigkeit sich selbst bestimmen zu können, und die wirkliche Selbstbestimmung, ohne Rücksicht auf irgend welche Motive; nämlich sich bestimmen zu können für ein gewisses Ziel, welches sich dem Menschen unter dem Begriffe des Guten darstellt. Diese Selbstbestimmung sollte allerdings immer nach der wahren Erkenntniß geschehen, aber der Mensch kann sich auch mit Bewußtsein gegen die Vernunft bestimmen, wenngleich er wegen einer solchen innern Zerrissenheit schon in diesem Leben eine Art Höllenpein erleidet. Geschieht dieses, folgt nämlich die Selbstbestimmung nicht den Gründen, welche aus der an und für sich feststehenden Wahrheit entnommen sind, so findet Willkür statt. Darum wird unter Freiheit häufig nur die richtige Selbstbestimmung, oder die übernatürliche Freiheit verstanden, nämlich die Entscheidung für Gott; wenngleich auch in der Willkür Freiheit liegt. Denn daß der Wille Macht habe über seine Aeußerungen, ist in der Natur selber gegründet, und das ist die natürliche Freiheit. Sie findet sich in allen Lagen und Zuständen dieses und jenes Lebens, und durch ihre Mitwirkung soll die übernatürliche Freiheit herbeigeführt werden. Wir sagten: Durch Mitwirkung der natürlichen Freiheit; denn die übernatürliche Freiheit, diese richtige Selbstbestimmung, ist nur durch die zuvorkommende, und weiterhin durch die gerecht- und heiligmachende Gnade möglich; und daher müssen wir, wenn wir Freiheit in diesem Sinne nehmen, sagen, daß der Mensch in dem Zustande, in welchem er geboren wird, nämlich in der Erbsünde, nicht frei ist. Die übernatürliche Freiheit wird in der heiligen Schrift erwähnt: 1. als die Freiheit des Evangeliums im Gegensatze zur Dienstbarkeit des Gesetzes; im alten Bunde nämlich stand das Gesetz gebietend und verbietend dem Menschen gegenüber und blieben die Heiligen im alten Bunde im Ganzen und Großen nur im Bußleben stehen, aber durch die Gnade Christi soll das Gesetz in den Geist des Menschen aufgenommen werden, so daß das ganze Gesetz im Menschen selbst ist und der Mensch aus dem Geiste desselben handelt; *) 2. als die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Dadurch ist die Verherrlichung des Leibes verstanden, welche wir durch die glorreiche Auferstehung von den Todten erwarten. Dann wird auch der letzte Feind, der Tod beseitigt werden, und

---

*) Die vielbesprochenen Worte des Herrn, Matth. 11, 11: „Wahrlich ich sage euch, unter denen, die von Weibern geboren wurden, ist kein Größerer aufgestanden, als Johannes der Täufer; aber der Geringste im Himmelreiche ist größer, als er" — können wohl nur aus dem angegebenen Gedanken erklärt werden, so daß der Herr sagen will: Johannes hat Alles geleistet, was im alten Bunde geleistet werden konnte. Im neuen Bunde aber wird es durch meine Gnade auch dem Geringsten, d. h. demjenigen, welchem das geringste Maaß der Gnade gegeben ist, möglich sein, noch Größeres zu leisten, an Tugend und Verdiensten höher zu stehen, als Johannes.

wir werden von allem Bösen und von allen Folgen des Bösen gänzlich frei sein; und so wird das Erlösungswerk Christi seine Vollendung erreichen. Diesen herrlichen Zustand der Seligen nach der glorreichen Auferstehung nennt der h. Paulus Röm. 8, 21: „Die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes." *) Diese übernatürliche Freiheit muß man ja nicht mit der natürlichen verwechseln, wie leider öfters geschieht. Wir setzen daher das Wesen der Freiheit nicht in die Wahl, sich für oder gegen irgend einen Endzweck bestimmen zu können, sondern in die Selbstbestimmung; und schließen uns so ganz der Erklärung an, welche das Tridentinum von der Freiheit zum Grunde legt und welche der h. Bernard in den oben angeführten Worten in Beziehung auf Gott und in Beziehung auf die guten und bösen Engel so schön ausführt. **) Daher nehmen wir die Freiheit als natürliche Anlage durchaus gleichbedeutend mit dem Willen selbst, insofern derselbe sich für irgend ein Object durch sich selbst bestimmt. Die Gründe für diese Erklärung der Freiheit sind die oben angegebene Lehre des Tridentini (Sess. VI, can. 4—6) über die Freiheit; (die Lehre der heiligen Schrift über die Freiheit des Menschen werden wir im zweiten Theile dieses Werkes §. 79, Nro. 10 entwickeln); ferner die Lehre der Väter und Scholastiker, wie Calvin im zweiten Buche seiner Institutionen selbst wiederholt sagt, sie Alle seien dem großen Irrthume ergeben gewesen, daß der Mensch ein liberum arbitrium habe und durch dieses über sein Thun und Lassen selbst bestimmen könne. Die Erklärung des h. Bernard über die Freiheit in Beziehung auf Gott und in Beziehung auf die guten und bösen Engel und Menschen haben wir oben angegeben; aus dem h. Thomas beachte man besonders die Worte in der Vorrede zum zwei-

---

*) Vergl. meine Apologetik §. 2. Nro. 4 die Erklärung der Begriffe Natürlich und Uebernatürlich. Ohne die klare und bestimmte Unterscheidung dieser beiden Begriffe wird man niemals in das Wesen des Katholicismus eindringen.

**) Selbst Kleutgen in seinem ausgezeichneten Werke: Die Theologie der Vorzeit, Münster 1853, kann, obschon er die Freiheit fortwährend als Wahlfreiheit betrachtet haben will, doch nicht umhin, bei der Widerlegung des Begriffes von Freiheit, welchen Leibnitz aufgestellt hat, S. 269 diese Worte zu schreiben: „Aber heißt es nicht das Wesen der Freiheit verkennen, wenn man den Grund, weßhalb der Wille so und nicht anders will, in etwas Anderem, als im Willen selber sucht? Dort ist Freiheit, wo Selbstbestimmung ist. . . . Selbstthätigkeit (welche nämlich Leibnitz schon für Freiheit halten möchte) ist nicht Selbstbestimmung. Soll der Wille nicht bloß aus ihm innewohnender Kraft handeln, sondern auch zum Handeln oder Nichthandeln sich selbst bestimmen; so kann man jenen hinreichenden Grund seiner Entscheidung nur in ihm selber suchen. Die Freiheit ist ja eben das Vermögen des Willens, sich selbst zu bestimmen; und also ist eben sie auch der hinreichende Grund, nach dem Leibnitz fragt." So ist es in der That: Freiheit ist Selbstbestimmung entweder für das Gute oder für das Böse, und für das eine Gute oder andere Gute, oder für das eine Böse oder das andere Böse. Die Freiheit ist die Selbstbestimmung in Gott, in dem Teufel, im Seligen, im Verdammten, im Gerechten, im Sünder. Aber wie besteht mit diesen Worten, daß Kleutgen, ein so ausgezeichneter Theologe, sonst immer nur die Wahlfreiheit anerkennt und ohne die Möglichkeit der Wahl auch keine Freiheit annimmt? — Hierdurch gesteht Kleutgen selbst ein, daß die außerkirchlichen Erklärungen der Freiheit nur durch diese: Freiheit ist Selbstbestimmung, zu widerlegen sind.

ten Theile seiner **Summa: Homo habet liberum arbitrium et suorum operum potestatem**; in Beziehung auf den Freiheitsbegriff der Scholastiker überhaupt beachte man den scholastischen Satz: **Etiam in angelis malis naturalia fuere integra**; welchen ihnen Luther so sehr übel nahm in seinem Commentar über die Genesis; (vergl. die betreffende Hauptstelle in meinem Werke **Status primi hominis**, S. 298 flg.). Die theologischen Gründe für unsere Erklärung der Freiheit sind die einfachen Sätze, daß alle natürlichen Kräfte in dem Menschen, er sei im Zustande der Ungnade oder Gnade Gottes, verbleiben, wenngleich sie durch die Erbsünde geschwächt sind, (weil der Mensch durch die Erbsünde der übernatürlichen Kräfte beraubt und in den natürlichen Kräften verwundet ist), indem keine Creatur eine ihr wesentliche Kraft vertilgen kann; — und daß der erschaffene Geist in seinen natürlichen Kräften das Ebenbild Gottes an sich trägt, und daher die Erklärung der Freiheit sowohl auf Gott, als auf den erschaffenen Geist ihre Anwendung finden muß. Den Satz: **Sic volo, sic iubeo: sit pro ratione voluntas** nehmen wir als den eigentlichen Ausdruck der natürlichen Freiheit. Etwas ganz Anderes ist die übernatürliche Freiheit, nämlich der Zustand, wo der Mensch frei ist von der Macht des Bösen, und durch die Gnade mit Gott vereinigt und sich für Gott bestimmt; welche übernatürliche Freiheit wir vorher die richtige Selbstbestimmung nannten. In dem Zustande dieser übernatürlichen Freiheit hat die natürliche Freiheit einen übernatürlichen oder göttlichen Inhalt. *) Nach der Erklärung von Freiheit, welche wir gegeben haben, ist auch in der Sünde Freiheit. Wenngleich der Mensch sich niemals mit der Kraft dem Bösen zuwendet, mit welcher der Engel sich in dasselbe gestürzt hat, so ist doch auch das Böse des Menschen nicht ein bloßes Sichgehenlassen oder Sichziehenlassen von der Begierlichkeit, sondern ein wirkliches Sichselbstbestimmen für das Böse, was freilich nicht der Mensch, sondern der Teufel erfunden hat. Schon darum bestimmt sich der Mensch für das Böse, weil er die rettende und heilende Gnade Christi, welche vom Anfange des Erbübels an diesem immer gegenüberstand, nicht ergriffen hat, um durch diese Gnade die Macht der Begierlichkeit, durch welche ihn die Welt und der Teufel anfechten, zu besiegen. Freilich weiß weder der Teufel, noch auch wissen die Verdammten einen vor der an und für sich feststehenden Wahrheit, d. h. Gott und seiner Offenbarung gegenüber stichhaltigen Grund, warum sie das Böse wollen, anzugeben; denn das Böse ist das Bestreben, ein Gutes außer Gott und ohne Gott zu suchen; und darum ist es ein Unvernünftiges in sich selbst und das grauenvolle Nichts. Aber dennoch wollen sie es und empören sich darum auf ewig gegen Gott und

*) Aus der Verwechselung zwischen natürlicher und übernatürlicher Freiheit erkläre ich mir die Dunkelheit und Unklarheit in den bekannten Worten Schiller's: „Und der Mensch ist frei geschaffen, ist frei, Und wär' er in Ketten geboren, Laß euch nicht irren des Pöbels Geschrei, Nicht der Mißbrauch rasender Thoren. Vor dem Sklaven, wenn er die Kette bricht, Vor dem freien Menschen erzittert nicht." — Ist der Mensch frei geboren, (nämlich frei von der Herrschaft der Leidenschaften), dann brauche ich ebensowenig vor dem Sklaven, als vor jedem andern Menschen zu zittern. Die übernatürliche und die natürliche Freiheit sind verwechselt, und zugleich ist außer Acht gelassen, daß wir zur übernatürlichen Freiheit nicht durch uns und unsere Kräfte, sondern nur durch Christus gelangen können; wie Schiller überhaupt ein Christenthum ohne Christus wollte.

darin besteht ihre innere Qual hauptsächlich, daß sie ewig den Versuch erneuern wollen, ihre Empörung gegen Gott auszuführen und dies Bestreben ewig unverwirklicht sehen. Der Ursprung des Bösen ist dadurch bedingt, daß der Wille des erschaffenen Geistes von der richtigen Erkenntniß abweicht. Der Wille nämlich, an und für sich betrachtet, ist eine blinde Kraft; er kann sich bestimmen, wie er will; und das ist Freiheit im ursprünglichen oder allgemeinsten Sinne dieses Wortes. Und zur Freiheit nach diesem Begriffe, den wir vertheidigen, wird nur der Wille und das Ziel oder der Inhalt des Willens erfordert. Beides gehört zur Freiheit in Gott sowohl als im erschaffenen Geiste. Dieses Ziel ist entweder Gott oder das Nichts, das Bestreben nämlich außer Gott ein Gutes zu suchen; was unmöglich ist. Daß dann diese Bestimmung des erschaffenen freien Willens mit der an und für sich feststehenden Wahrheit, welche die erschaffene Vernunft erkennen sollte, d. h. mit der Erkenntniß und mit dem Willen Gottes nicht in Uebereinstimmung ist, ist durch die Zusammensetzung, welche in jedem erschaffenen Geiste besteht, als durch seinen letzten Grund bedingt. Denn in jedem erschaffenen Geiste ist nicht nur eine Zusammensetzung aus dem Grunde seines Seins (quo quis est), nämlich aus der beständigen Einwirkung Gottes, durch welche der erschaffene Geist im Dasein erhalten wird, und aus seinem wirklichen Sein (exsistentia, oder quis quis est) und aus seinem Wesen (essentia) und aus seinem individuellen Sein (subsistentia), sondern auch aus seinem ideellen und reellen Sein. Das ideelle Sein hat er in der göttlichen Erkenntniß, kann es aber nur durch die Hülfe der göttlichen Gnade erreichen, weil uns Gott nach der gegenwärtigen Vorsehung einen übernatürlichen Endzweck gegeben hat; das reelle Sein durch sein wirkliches Bestehen und alle seine natürlichen Kräfte. Beide können gar sehr von einander abweichen, weil in jedem erschaffenen Geiste eine Zusammensetzung aus seinem Wesen und aus seinen Anlagen angenommen werden muß. Ersteres kann er zwar nicht zerstören; letzteren aber eine ganz andere Richtung geben, als er ihnen nach Gottes Erkennen und Wollen geben sollte. Dagegen ist Gott die absolute Einfachheit selbst; und daher die Selbstbestimmung Gottes das Wesen Gottes; wie der h. Bernard sagt: Deus permanet libere bonus; und daher in der Selbstbestimmung Gottes ein Abfall des Wesens Gottes von sich selbst durchaus unmöglich. — Endlich läßt sich nur nach dieser Erklärung: „Freiheit ist Selbstbestimmung“ in Christo dem Menschen die Sündenlosigkeit und die Freiheit mit einander vereinigen; wie wir im zweiten Theile dieses Werkes sehen werden. — Denn will ich in die Erklärung der Freiheit die Wahl als nothwendigen oder integrirenden Theil mit aufnehmen, so muß ich dem Menschen Christo entweder die Möglichkeit zu sündigen zuschreiben; oder ich muß ihm die Freiheit absprechen; was Beides häretisch wäre. *) — Wenn wir nun aber auch die Freiheit erklären: „Frei-

*) Diejenigen Theologen, welche die Wahl in die Freiheit mitaufgenommen haben wollen, helfen sich hier so, daß sie sagen, auch in dem Menschen Christo war die Freiheit eine Wahlfreiheit, nämlich Christus konnte wählen zwischen dem Guten und Bessern. Dagegen sei bemerkt 1., daß die Freiheit des erschaffenen Geistes hauptsächlich für die Bestimmung seines Verhältnisses Gott gegenüber in Betracht kommt; weßhalb das Tridentinum dem Menschen, auch im Stande der gefallenen Natur, gerade in Beziehung darauf die Freiheit (liberum arbitrium) zuschreibt; ebensowie die symbolischen Bücher der Prote-

heit ist Selbstbestimmung", so heißt das noch nicht so viel als: „Freiheit ist Wollen", wie Jansenius mit Calvin sich ausdrückt: Alles Wollen sei frei; und Hermes sich ihnen sehr ähnlich ausdrückt. Denn der Wille kann sich auch einer innern Nöthigung unterwerfen, oder nach des Jansenius Ausdrucke einem unwiderstehlichen Reize folgen; und dann bestimmt er sich nicht mehr, sondern wird bestimmt. Dann ist keine Selbstbestimmung im Menschen mehr vorhanden, sondern nur noch ein Bestimmtwerden oder Sichbestimmenlassen. Dann findet allerdings noch ein Wollen statt; und dieses betrachten Calvin und Jansenius als Freiheit; aber dieses Wollen ist nur ein Sichziehenlassen, kein freithätiges Handeln, und das Wesen und die Kraft des erschaffenen Geistes werden durch dieses Sichbestimmenlassen niemals erschlossen. Im Zustande der übernatürlichen Freiheit, d. h. in der Gnade und ewigen Glorie ist es Gott, der den erschaffenen Geist bestimmt; was die h. Schrift durch die Worte ausdrückt: Christus lebe in uns; wir seien Glieder des Leibes Christi; unser Wandel sei mit Christo in Gott verborgen; wir empfingen den heiligen Geist; aber durch seine natürliche Freiheit bestimmt sich der Mensch zugleich für das, was Gott will, weil die Gnade

---

stanten gerade in Beziehung darauf dem Menschen die Freiheit absprechen. Das Verhältniß des erschaffenen Geistes Gott gegenüber ist hauptsächlich und eigentlich nur dieses, daß er sich für Gott oder gegen Gott, Ersteres aber nur mit Hülfe der Gnade, bestimmen kann. Ein Mittleres gibt es nicht. Die Wahl zwischen dem Guten und Bessern ist wesentlich verschieden von der Wahl zwischen dem Guten und Bösen. Jene kann nur in Vereinigung mit Gott geschehen, diese gegen Gott. Nach der natürlichen Thätigkeit des Willens, kann die Wahl doch nicht verschieden sein, weil die Natur und ihre Thätigkeit in allen Menschen wesentlich dieselbe bleiben muß. Wollte aber Jemand sagen, die Wahl sei immer dieselbe, Wahl sei Wahl, in den Seligen, Verdammten, Sündern, Gerechten, — dann wäre ja eben die Freiheit auf die Bewegung des Willens durch sich selbst zurückgeführt und so erklärt, wie wir sie erklären: Freiheit ist Selbstbestimmung. Jene Theologen wollen aber die Wahl als nothwendigen oder integrirenden Theil in die Erklärung der Freiheit mitaufgenommen haben, indem ihnen die Erklärung: Freiheit ist Selbstbestimmung, nicht genügt. Daher müssen sie auch eine Verschiedenheit der Wahl nach der Verschiedenheit ihres Gegenstandes zugestehen. Wenn ich nun die Wahl in den Begriff der Freiheit mit aufgenommen haben will, dann gestaltet sich der Begriff der Freiheit verschieden, jenachdem sich der Begriff der Wahl verschieden gestaltet; oder dann wird für uns Menschen, für den Menschen Christus, für die Seligen, für die Verdammten immer ein verschiedener Begriff von Freiheit angewendet; da doch in allen Menschen, in den Sündern, in den Gerechten, in der Seele Christi, in den Verdammten und in den Seligen die Natur ihrem Wesen nach dieselbe ist, folglich auch die natürliche Freiheit. Also kommen wir zu willkürlichen Begriffsbestimmungen. Diese nutzen im Leben überhaupt nichts, am allerwenigsten aber in der Theologie. 2. Wer den Satz zugibt, daß für die Kirche als solche, d. h. als die Gesammtheit des mystischen Leibes Christi keine gerathenen Handlungen bestehen, der wird auch zugeben, daß es für den Menschen Christus keine gerathenen Handlungen geben konnte. In der menschlichen Seele Christi ist vielmehr alles übernatürliche Gute, das pflichtmäßige sowohl als das gerathene im höchsten Grade vorhanden; d. h. Gott hat der menschlichen Seele Christi ein höheres Gnadenmaaß verliehen, als irgend einem andern erschaffenen Geiste. Christus hat das vom Vater ihm aufgetragene Werk gerade so vollbracht, wie Gott wollte, und deßhalb ist in ihm das pflichtmäßige und gerathene Gute vollkommen. Dagegen ist der Begriff von Freiheit, welchen wir aufstellten, überall anwendbar. Wie nun aber Sündenlosigkeit und Freiheit in der menschlichen Seele Christi zusammenbestehen, werden wir im zweiten Theile dieses Werkes darzulegen suchen.

und er selbst zusammenwirken; ähnlich wie in Christo die zweite Person in Gott die bestimmende, die menschliche Natur die einstimmende war; — wie schon der h. Augustin das Leben des Menschen in der Gnade mit der hypostatischen Vereinigung in Christo vergleicht. — Endlich auch setzt jene Erklärung, wonach die Freiheit nur dann vorhanden sein soll, wenn die Möglichkeit einer Wahl gegeben ist, die von uns gegebene: Freiheit ist Selbstbestimmung, offenbar voraus, indem letztere allgemeiner ist. Man kann nicht sagen, durch die Wahl trete eine Beschränkung oder Unvollkommenheit der Freiheit ein. Denn der Wille muß immer auf gegebene Verhältnisse eingehen; und was ist Wählen anders, als ein Eingehen auf gegebene Verhältnisse? Namentlich muß der Wille des erschaffenen Geistes sich hinsichtlich des Einen großen Verhältnisses bestimmen, welches sein ganzes Dasein und alle seine Thätigkeiten umfaßt, hinsichtlich seiner Stellung Gott gegenüber. Dadurch nun, daß das Ziel für den Willen des erschaffenen Geistes außer ihm selber liegt, kann ja der Wille als solcher nicht beschränkt sein, sondern das Außerihmsein des Zieles seiner Selbstbestimmung ist durch den Begriff des Erschaffenseins gegeben. Also kann dadurch, daß der Wille auf gegebene Verhältnisse eingehen, d. h. wählen muß, die Kraft des Willens als solche nicht geschwächt sein. Die Kraft des Willens als solche ist eben die natürliche Freiheit entweder der bloßen Anlage oder der wirklichen Ausübung nach. Auch durch die Anreizungen der bösen Lust ist die natürliche Freiheit nicht geschwächt. Aber die übernatürliche Freiheit ist durch die Möglichkeit sich für das Böse entscheiden zu können, unvollkommen und wird daher im ewigen Leben nach der glorreichen Auferstehung erst vollkommen sein; weßhalb der Apostel Röm. 8, 21 sich von dieser Freiheit des Ausdrucks bedient: „Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes.“ — Die Freiheit nach der von uns vertheidigten Erklärung: Freiheit ist Selbstbestimmung, ist der Anlage nach in jedem erschaffenen Geiste vorhanden, weil sie mit zu seinen natürlichen Kräften gehört. Ihrer wirklichen Thätigkeit nach zeigt sich diese Kraft durch die Richtung auf ein Ziel. Mag dies das wahre sein, oder das falsche, d. h. mag sich der erschaffene Geist für Gott bestimmen (mit Hülfe Gottes selbst), oder gegen Gott (ohne Mitwirkung eines Andern, wenngleich der Teufel das Böse erfunden), immer wird die natürliche Freiheit durch jede Aeußerung mehr entwickelt und gibt sich der Mensch durch seinen Freiheitsgebrauch seine Vollendung, entweder die von Gott gewollte, oder die von Gott nicht gewollte. Je intensiv stärker die Selbstbestimmung ist, um so größer ist die natürliche Freiheit im Sünder und im Gerechten, im Verdammten und im Seligen; — nur daß durch die Gnade alle natürlichen Kräfte und darum auch die Freiheit verklärt und verschönert werden. Dadurch, daß der Mensch sich dem göttlichen Willen gemäß bestimmt, werden auch alle seine natürlichen Kräfte gehoben; wogegen sie durch die falsche Bestimmung in ihrem gegenseitigen Verhältnisse nur noch mehr gestört und verwundet werden und ihre Anstrengungen in diesem Zustande, wenn auch noch so gewaltig und groß, einen wilden, unheimlichen und dämonischen Character haben. Mag man nun aber die Freiheit erklären wollen, wie immer, Alle sind doch darin einverstanden, daß die Freiheit vom Willen ausgesagt wird. Deßhalb behandeln auch viele Theologen die Freiheit Gottes dort, wo von den Attributen des Willens Gottes die Rede ist; z. B. der heil. Thomas **P. I, quaest. 19, art. 10.** Indessen weil das Zusammenbestehen und die Vereinigung der gänzlichen Unveränderlichkeit und der Freiheit in Gott die meisten Schwierigkeiten zu haben scheint, darum behandeln wir die Freiheit

Gottes an dieser Stelle. Daß wir dieses thun können, haben wir oben gezeigt.

5. Die Freiheit Gottes folgt nothwendig aus der absoluten Unabhängigkeit Gottes von allem außer ihm Seienden, und aus der unendlichen Vollkommenheit Gottes; wie wir schon in Nro. 2. dieses §. bewiesen haben. Denn sonst bestände ja in Gott ein wesentlicher Mangel, da wir unsere Freiheit als unsere höchste natürliche Würde betrachten. Und wenn der Schöpfergeist die Macht der Selbstbestimmung nicht hätte, wie hätte er dieselbe den von ihm erschaffenen Geistern mittheilen können? Aber die Freiheit Gottes ist absolut vollkommen und dadurch wesentlich verschieden von der Selbstbestimmung des erschaffenen Geistes, weil Gott sich nicht bloß durch sich selbst, sondern auch für sich selbst bestimmt; wie wir im Bisherigen schon entwickelten. Die heilige Schrift lehrt die Freiheit Gottes im Allgemeinen dadurch, daß sie die unendliche Vollkommenheit von Gott aussagt. Denn daraus folgt, daß Gott in allen seinen Entschlüssen und Werken sich nur für sich selbst, oder um seiner selbst willen bestimmen kann, oder daß die Ehre Gottes das Ziel aller Thätigkeit Gottes nach Außen ist. Bestimmt sich aber Gott in seiner gesammten Wirksamkeit immer nur für sich selbst, so ist die Selbstbestimmung Gottes unendlich vollkommen vor der Selbstbestimmung des erschaffenen Geistes. Letzterer kann selbst seinem Willen keinen Inhalt geben und darum besteht für ihn alle Glückseligkeit darin, daß sein Wille oder seine geistige Fassungskraft mit dem ihm zukommenden Objecte von Gott ersättigt werde. Dagegen hat Gott die unendliche Fülle alles Guten in sich selbst oder ist das absolute Gut. Während daher der erschaffene Geist nur durch die Richtung seines Willens auf Gott sein Verlangen nach Glückseligkeit zu befriedigen vermag, kann Gott seinen Willen nur auf seine unendliche Vollkommenheit richten und ist durch sich selbst glückselig. Im Besondern bezeugt die heilige Schrift die Freiheit Gottes an vielen einzelnen Stellen; z. B. Ps. 134, 6: „Alles, was er will, macht der Herr, im Himmel, auf Erden, im Meere und in allen Tiefen." Hier wird ein Wirken nach Belieben, oder Wohlgefallen, wie es im hebräischen Texte heißt, von Gott ausgesagt, also die Freiheit des Wirkens in Gott behauptet; und so die Freiheit des Willens in Gott gelehrt. Und der h. Paulus schreibt Ephes. 1, 4. 5: „So wie er (Gott) uns in ihm (in Christo) vor Grundlegung der Welt erwählt hat, daß wir heilig und untadelhaft seien vor ihm in Liebe: der uns vorherbestimmt hat zur Kindschaft durch Jesum Christum für sich, nach dem Vorsatze seines Willens." Und V. 11: „In welchem (in Christo) auch wir zur Erbschaft gerufen wurden, die wir nach dem Vorsatze dessen, der Alles nach dem Rathschlusse seines Willens wirkt, vorherbestimmt sind." Aber vorzüglich hebt die heilige Schrift die Freiheit des göttlichen Willens in der Lehre von der Gnade hervor. Denn nicht um irgend eines Grundes von unsrer Seite willen gibt Gott seine Gnade, sondern nur aus freier Barmherzigkeit, d. h. weil es ihm so wohlgefällt, uns seine Güte mitzutheilen. Ebenso lehrt die Tradition die Freiheit Gottes. Z. B. der h. Irenäus adv. Haereses II, cap. 5, nro. 4 drückt sich über die Freiheit Gottes so aus: Non decet eum, qui super omnia sit Deus, cum sit liber et suae potestatis, necessitati servisse dicere, ut sit aliquid secundum concessionem praeter sententiam eius: alioquin necessitatem maiorem et dominatiorem facient, quam Deum, quando id, quod magis potest, anti-

quius sit omnibus. Der h. Irenäus will sagen: Alles, was geschieht, geschieht durch die freie Bestimmung und den freien Beschluß Gottes; und ohne diesen kann nichts geschehen. Ebenso setzt die Kirche in allen ihren Erklärungen über Gott und die Wirksamkeit Gottes nach Außen die Freiheit Gottes voraus.

6. Aber worauf erstreckt sich nun die Freiheit Gottes oder was ist der Gegenstand der Freiheit Gottes? Darauf haben wir im Allgemeinen zu antworten, daß Gott nur sich selbst wollen kann, weil Gott die unendliche Vollkommenheit ist. Denn als das absolute Gut muß Gott den Gegenstand seiner unendlichen Erkenntniß und den Gegenstand seiner unendlichen Liebe, und darum auch den Gegenstand seiner unendlichen Glückseligkeit in sich selbst haben. Alles, was daher Gott außer sich will, will er doch nur um seiner selbst willen. Eigentlich ist also die göttliche Vollkommenheit allein Gegenstand des göttlichen Willens. Aber wir müssen den Gegenstand der göttlichen Freiheit doch noch näher bestimmen. Wenn wir in den Begriff der Freiheit immer auch die Möglichkeit der Wahl mit aufgenommen wissen wollen, wie viele katholische Theologen Freiheit für Wahlfreiheit nehmen, dann können wir offenbar Gott die Freiheit in Beziehung auf seine innern Thätigkeiten, wodurch Gott sich selbst setzt *), sich selbst erkennt und sich selbst will, so daß Gott in drei unterschiedenen Personen besteht, nicht zuschreiben. Denn das Wesen Gottes und die innern Thätigkeiten Gottes sind absolut nothwendig; d. h. es ist unmöglich, daß Gott auch nicht sein und seine innern Thätigkeiten auch nicht setzen könnte. Sogar der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils ist von dem Wesen und den innern Thätigkeiten Gottes ausgeschlossen, und also um so viel weniger kann in Beziehung auf das Wesen und auf die innern Thätigkeiten Gottes von einer Wahlfreiheit in Gott die Rede sein. Vergl. §. 20. Nro. 2. den Beweis dafür. Das sieht Jeder ein. Daher schreiben auch alle jene Theologen, welche Freiheit im angegebenen Sinne nehmen, als Wahlfreiheit, als Vermögen nämlich sich für oder gegen ein Ziel zu enscheiden, Gott die Freiheit bloß in Beziehung auf seine äußern Thätigkeiten zu: Erschaffung, Erhaltung, Regierung der Welt, insbesondere Beseligung der vernünftigen Creatur. **) In Beziehung auf das Wesen Gottes und seine innern Thätigkeiten sagen dann jene Theologen von Gott die unbedingte Nothwendigkeit aus. Aber dadurch werden wir im Verständnisse der Lehre von der Frei-

*) Man wolle doch diesen Ausdruck: „Gott setzt sich selbst", was wir hier offenbar in Beziehung auf Gott den Vater gesagt haben, nicht so verstehen, als solle dadurch ein Werden auf Gott übertragen sein. Der Ausdruck soll nur so viel heißen, als: Gott will sich als die absolute Vollkommenheit, oder als das absolute Sein; und das kann man als Bezeichnung für Gott den Vater gebrauchen; denn im heiligen Geiste will Gott sich als den von sich erkannten, oder der heilige Geist ist die persönliche Liebe zwischen dem Vater und dem Sohne. Jede einzelne göttliche Person ist Sein, Erkennen, Wollen im absoluten Sinne; daher kann von jeder einzelnen göttlichen Person gesagt werden, daß sie sich selbst setze, d. h. sich selbst wolle; und von der ersten kann dies vorzugsweise gesagt werden, weil sie das Princip der beiden übrigen ist.

**) Warum und in wiefern diese Werke Wirksamkeit oder Thaten Gottes genannt werden können, werden wir nachher in diesem §. sehen, wo von den Beziehungen der Welt zu Gott die Rede ist. Warum sie Wirksamkeit Gottes nach Außen genannt werden können, haben wir früher gesehen; nämlich weil sie am Wesen und Leben Gottes keinen Theil haben. (Im Latein: Opera und Operatio Dei ad extra.)

heit Gottes und der Lehre vom göttlichen Wesen überhaupt um nichts weiter gefördert. Denn alle Erkenntnisse und Beschlüsse Gottes in Beziehung auf die erschaffenen Dinge sind auch nothwendig, zwar nicht absolut nothwendig, denn sie könnten auch nicht sein, aber doch hypothetisch nothwendig. Alle Thaten unseres freien Willens sind auch nothwendig; Gott selbst kann sie nicht ungeschehen machen; aber sie könnten auch nicht sein, und unterscheiden sich dadurch von der göttlichen Nothwendigkeit. Wir kämen also auf eine ganz andere Frage hinaus: Wie verbinden sich Nothwendigkeit und Freiheit? Also es hilft uns nicht weiter im Verständnisse der Lehre von der Freiheit und vom Wesen Gottes, daß wir Gott in Beziehung auf sein Wesen und seine innern Thätigkeiten die absolute Nothwendigkeit, in Beziehung auf seine Wirksamkeit nach Außen die Freiheit zuschreiben. Der h. Bernard belehrt uns eines ganz Andern, indem er de gratia et libero arbitrio pag. 907, K (Edit. Antverp. 1616) schreibt: Et sicut coelestis angelus, aut etiam Deus ipse permanet libere bonus, propria videlicet voluntate, non aliqua extrinseca*) necessitate, sic profecto diabolus aeque libere in malum et corruit et persistit, suo utique voluntario nutu, non alieno impulsu. Das Wesen Gottes ist die Güte selbst; und in Beziehung auf diese schreibt der h. Bernard Gott die Freiheit zu (Deus permanet libere bonus: propria videlicet voluntate, non aliqua extrinseca necessitate). Also schreibt der h. Bernard Gott die Freiheit auch in Beziehung auf sein Wesen und auf seine innern Thätigkeiten zu, und dann in Beziehung auf die erschaffenen Dinge; wie sich von selbst versteht; denn wer behaupten wollte, daß Gott diese ebenso wolle, wie sich selbst, der erklärte das Weltall für mit zum Wesen Gottes gehörig. Und in der That schließt die Ansicht, daß das edelste Vermögen des erschaffenen Geistes, die Freiheit, durch welche er zunächst sein eigenes Dasein will, und dann alle seine innern und äußern Kräfte in Bewegung setzt, Gott bloß in Beziehung auf die erschaffenen Dinge, aber nicht auch in Beziehung auf sein Wesen und seine innern Thätigkeiten zugeschrieben werden soll, — diese Ansicht schließt einen Widerspruch in sich. Denn alles Gute in den erschaffenen Dingen muß seiner unendlichen Vollkommenheit nach in Gott präexistiren. Die Freiheit aber ist ein Gutes und eine Vollkommenheit des erschaffenen Geistes. Deßhalb muß Gott auch die Freiheit, ganz abgesehen von allen erschaffenen Dingen, in Beziehung auf sein Wesen und seine innern Thätigkeiten, als wesentliche Vollkommenheit zukommen; oder Gott muß an und für sich der absolut freie sein, wenn er auch niemals das Weltall erschaffen hätte; ebensowie Gott auch, ganz abgesehen von dem Weltall, der absolut gute, gerechte und heilige ist.**) Es ist daher unzweifelhaft, daß wir mit dem h. Bernard Gott die Freiheit auch in Beziehung auf sein Wesen und seine innern Thätigkeiten zuschreiben müssen.

*) Die mittelalterlichen und neuern Theologen gebrauchen, nach Tertullians Vorgang, extrinsecus und intrinsecus als Adjective, obgleich dies im klassischen Latein ganz unerhört ist. Warum gebraucht man dafür nicht externus und internus? —

**) Denn der Inhalt, der in diesen Prädikaten liegt, ist an sich immer wahr und besteht ganz unabhängig von unserem Sein und Erkennen. Der Inhalt ist Gott selbst.

Aber wenn dieses nothwendig ist, dann müssen wir Erstens jede Erklärung von Freiheit, wornach Freiheit so viel als Wahlfreiheit sein soll, zuzückweisen, und können Freiheit nur in dem Sinne nehmen, daß sie wesentlich in der Selbstbestimmung besteht. Diesen Begriff der Freiheit haben wir früher als den allein kirchlichen bewiesen; und zugleich gezeigt, daß die Erklärung der Freiheit als Wahlfreiheit in dieser Erklärung: Freiheit ist Selbstbestimmung, schon eingeschlossen ist. Eben so haben wir auch die Anwendung dieser unsrer Erklärung der Freiheit auf Gott in Beziehung auf das Wesen und die innern Thätigkeiten Gottes schon hervorgehoben. Denn als die unendliche Vollkommenheit muß Gott, ebensowie er sich allein erkennt, indem er alles außer ihm Seiende nur durch seine Wesenheit und in seiner Wesenheit erkennt, und zwar sich selbst vollständig erkennt, d. h. begreift, ebenso auch sich selbst allein wollen. Oder Gott muß sich ebensoweit wollen, als er sich erkennt. Aber Gott erkennt sich als das unendliche Gut. Gott will daher auch sich allein als das unendliche Gut; d. h. Gott setzt und bestimmt sich selbst ewig für sich selbst. So folgt die Freiheit Gottes in Beziehung auf sein Wesen und seine innern Thätigkeiten aus seiner unendlichen Vollkommenheit.

Dann müssen wir Zweitens Nothwendigkeit und Freiheit mit einander zu vereinigen suchen, oder nachweisen, daß die Nothwendigkeit in die Freiheit aufgenommen sein kann. Denn das Wesen Gottes und die innern Thätigkeiten Gottes sind absolut nothwendig, indem es unmöglich ist, daß Gott und seine innern Thätigkeiten auch nicht sein könnten, ja sogar der Gedanke an das Nichtsein derselben ein unmöglicher ist. Wie können wir nun die Freiheit in Gott und die absolute Nothwendigkeit in Gott, oder absolute Unveränderlichkeit in Gott mit einander verbinden, was doch unvermeidlich ist, wenn wir Gott die Freiheit in Beziehung auf sein Wesen und seine innern Thätigkeiten zuschreiben? Diese beiden Attribute, die absolute Nothwendigkeit Gottes in Beziehung auf sein Wesen und seine innern Thätigkeiten und die absolute Freiheit Gottes in Beziehung auf sein Wesen und seine innern Thätigkeiten streiten ebensowenig mit einander, als die Liebe Gottes, welche er in der Erlösung und Beseligung der Auserwählten beweist, und die Gerechtigkeit Gottes in Verhängung der ewigen Strafe. Gewiß so wie das Wesen Gottes ein durch sich selbst nothwendiges ist, so will Gott auch sein Wesen oder seine unendliche Güte mit Nothwendigkeit. Es ist unmöglich, daß Gott sein Wesen, die unendliche Vollkommenheit, nicht wollen könnte. *Indessen fassen wir Freiheit als Selbstbestimmung, so kann auch die absolute Nothwendigkeit in die Freiheit mit aufgenommen werden, so daß sie nicht mehr Nothwendigkeit, sondern Inhalt der Freiheit ist.* So ist der Durst nach Glückseligkeit absolut nothwendig; aber die Vernunft und der Wille nehmen diesen nothwendigen Trieb in die Freiheit auf und so besteht in dem Verlangen nach Glückseligkeit Nothwendigkeit und Freiheit. Jedes Geschöpf ohne Ausnahme verlangt mit Nothwendigkeit nach Glückseligkeit; oder noch allgemeiner, jedes Seiende will seine Vollendung, weil diese sein Gutes ist; aber der erschaffene Geist bestimmt sich selbst, ob er seine Glückseligkeit in Gott oder außer Gott suchen will; und so nimmt nicht nur der Gerechte, sondern auch der Sünder und der Teufel jenes nothwendige Verlangen nach Glückseligkeit in seine Freiheit auf. So ist die Strafe, Leiden und Schmerz als Sühnung des verletzten Gesetzes ein Nothwendiges. Aber sobald der Uebertreter des Gesetzes sich der Strafe bereitwillig unterwirft, hört alle Nothwendigkeit der Strafe

für ihn auf. In seinem ganzen Dasein und Leben, d. h. in seiner natürlichen sowohl als übernatürlichen Entwicklung ist der Mensch immer auf durchaus nothwendige Grundlagen verwiesen, so daß er körperlich und geistig zu Grunde geht, wofern er sich ihnen nicht unterwirft. Aber dadurch, daß er sich denselben mit Freiheit unterwirft, hören sie auf, nothwendig für ihn zu sein. Wenn die Verdammten sich mit freiem Willen der Gerechtigkeit Gottes unterwerfen könnten, so würde die Hölle aufhören, für sie die Hölle zu sein. So ist für denjenigen, welcher das Gesetz Gottes in seinen Willen aufgenommen hat, dasselbe keine Nothwendigkeit mehr, sondern freie That nach Innen und Außen.*) Endlich zeigt sich die Vereinigung zwischen Freiheit und Nothwendigkeit auch darin, daß Gott sich selbst als seinem Gesetze unterworfen ist, der erschaffene Geist aber entweder Gott, oder dem Bestreben außer Gott und ohne Gott ein Gutes zu suchen, ohne jedoch den geschöpflichen Verband zwischen Gott und sich lösen zu können. Also Nothwendigkeit und Freiheit bestehen immer und sehr wohl zusammen, indem die Nothwendigkeit in die Freiheit aufgenommen wird. Was der Geist durch seine Selbstbestimmung ergreift, ist keine Nothwendigkeit für ihn, sondern freie Wirksamkeit, selbst wenn die Möglichkeit einer Wahl gar nicht besteht. So werden der Teufel und alle Verdammten sich in alle Ewigkeit frei gegen Gott entscheiden. Wer sieht aber nicht ein, daß bei ihnen an eine Wahl nicht zu denken ist? Sie setzen den Weg nur fort, mit dem sie ihre Prüfungszeit beschlossen. Diese ganze Vereinigung zwischen Freiheit und Nothwendigkeit ist zuletzt darin begründet und kommt zuletzt darauf hinaus, daß der Wille auf gegebene Verhältnisse einzugehen hat. Sonst könnte er ja nicht vorhanden sein, weil er das Sein und Erkennen voraussetzt.

Diese Nothwendigkeit aber, welche wir mit der Freiheit bestehen lassen, ist keine äußere Nothwendigkeit; denn sollte diese mit der Freiheit bestehen, dann würde ja dem Menschen nicht einmal die Freiheit von äußerem Zwange (libertas a coactione) zukommen; und daß er diese hat, ist weder von einem Katholiken, noch auch von einem Häretiker jemals bestritten worden;

---

*) In diesem Falle kann selbst Kleutgen nicht umhin, Nothwendigkeit mit der Freiheit zu verbinden, obschon er immer in den Begriff der Freiheit auch die Möglichkeit der Wahl aufgenommen haben will. Er schreibt nämlich S. 218 und 219 in seiner Theologie der Vorzeit: „Wenn ein Geist so beschaffen ist, daß er nur das wahrhaft Gute begehren und das wahrhaft Schlechte verabscheuen kann, so ist darin freilich eine Nothwendigkeit enthalten, aber eine Nothwendigkeit, die gewiß nicht als ein Mangel oder Uebel betrachtet werden darf. Heißt ja dies nichts anders, als so weise und gut sein, daß man keines schlechten Wollens fähig ist." Das ist sehr wahr und gut gesagt. Entweder ist Nothwendigkeit ein Mangel; — und dann kann der Begriff Nothwendigkeit auf Gott gar nicht übertragen werden; — oder der Begriff Nothwendigkeit bezeichnet ein Gutes; und in diesem Sinne kommt der Begriff Gott zu. Indeß dann können Nothwendigkeit und Freiheit nicht mit einander streiten, sondern beide müssen mit einander vereinigt werden. Aber Kleutgen hat nicht beachtet, daß diese Worte mit seinem Begriffe von Freiheit, wornach zur Freiheit immer die Möglichkeit einer Wahl erfordert wird, schlechterdings unverträglich sind, indem der gerechte und heilige Mensch nach seiner Darstellung ja nicht anders mehr kann, als gut handeln. Kleutgen müßte also dem Menschen in solchem Zustande entweder die Freiheit absprechen, oder seinen Begriff der Freiheit: „Freiheit ist Wahlfreiheit", aufgeben. So flüchtet er sich in Verlegenheiten immer zu dieser Erklärung: „Freiheit ist Selbstbestimmung", hinüber, will aber sonst die Wahl in den Begriff der Freiheit aufgenommen wissen.

noch auch ist die Nothwendigkeit, welche wir mit der Freiheit vereinigen, eine innere Nothwendigkeit, welche den Willen zum Handeln triebe, und ihm Gewalt anthäte, so daß er nicht widerstehen könnte, wie die Calvinisten, die Bajaner und die Jansenisten sie behaupteten, indem sie lehrten, der Mensch handle nach überwiegenden Reizen; zögen ihn diese zum Guten, so handle er gut; zögen sie ihn zum Bösen, so handle er böse; denn wer eine solche Nothwendigkeit mit der Freiheit vereinigt, der läugnet die Freiheit von innerer Nothwendigkeit (libertas a necessitate); d. h. der lehrt nur zum Scheine einen freien Willen, weil dann nicht der Mensch sich bestimmt, sondern die Reize ihn bestimmen, also sein Handeln nicht aus einer Selbstbestimmung, sondern aus einem Bestimmtwerden hervorgeht; — weßhalb den Calvinisten und Jansenisten gegenüber die Katholiken als Kern dieser Häresien bezeichneten, daß der Wille frei sei, auch wenn er genöthigt werde, d. h. nicht anders wollen könne, als er wolle; — und wer eine solche Freiheit lehrte, den träfe der Bannfluch der Kirche über jene Häresien; s o n d e r n d i e N o t h w e n d i g k e i t, w e l c h e w i r m i t d e r F r e i h e i t v e r b i n d e n, i s t d i e j e n i g e, w e l c h e d u r c h d a s n a t ü r l i c h e D a s e i n d e s e r s c h a f f e n e n G e i s t e s u n d d u r c h d a s D a s e i n G o t t e s g e g e b e n i s t. D e n n v e r m ö g e d i e s e s D a s e i n s h a t z u n ä c h s t d e r W i l l e m i t a b s o l u t e r N o t h w e n d i g k e i t e i n O b j e c t, a u f w e l c h e s e r s i c h r i c h t e t; w e l c h e B e w e g u n g d i e F r e i h e i t o d e r d i e S e l b s t b e s t i m m u n g i s t; u n d d a n n k a n n v e r m ö g e j e n e s D a s e i n s d e r e r s c h a f f e n e G e i s t n u r G o t t o d e r d a s a b s o l u t e N i c h t s w o l l e n, G o t t a b e r n u r s i c h s e l b s t. Während daher die Jansenisten und ihre Vorgänger, die Protestanten, die Freiheit in die Nothwendigkeit aufgenommen werden ließen und dadurch die Freiheit selbst vernichteten, lassen wir die Nothwendigkeit in die Freiheit aufgenommen werden, und vernichten dadurch in der Freiheit des Schöpfers und des erschaffenen Geistes jegliche Nothwendigkeit, oder besser, wir vereinigen dadurch die Freiheit mit der Nothwendigkeit. Daß man bei dem Attribute „Nothwendigkeit" in Beziehung auf Gott niemals an irgend eine Unvollkommenheit denken darf, ist oben, bei der metaphysischen Bestimmung des göttlichen Wesens, §. 20. Nro. 3. schon erinnert.

Aus dieser Verbindung der Nothwendigkeit mit der Freiheit erklären wir, daß das göttliche Wollen einen nothwendigen Gegenstand hat; welcher die göttliche Vollkommenheit selbst ist, indem Gott alle erschaffenen Dinge nur um seiner selbst willen wollen kann; daß der erschaffene Geist, welcher durch die glückselige Anschauung mit Gott vereinigt ist, mit Nothwendigkeit und doch mit Freiheit Gott will (woraus wir auch die Sündenlosigkeit Christi erklären); — mit Nothwendigkeit: denn weil er mit dem höchsten Gute vereinigt ist, so ist es unmöglich, daß er dieses nicht will, indem der Wille ja immer nothwendig nach dem Guten strebt; möglich ist nur noch, daß er nicht mit Gott vereinigt sein könnte; — mit Freiheit; denn seine Natur ist durch die Seligkeit nicht vernichtet; — daß der Teufel und die Verdammten Gott nicht wollen; denn sie haben ihr Verhältniß Gott gegenüber erkannt und sich darnach entschieden; — daß keine Thatsache ungeschehen gemacht werden kann, selbst nicht von Gott; denn Nothwendigkeit und Freiheit bestehen ewig in ihr fort; — möglich ist nur noch, daß die Thatsache nicht statt gefunden haben könnte, daß die Verdammten nicht verdammt sein könnten; und selbst diese Möglichkeit des Nichtseinkönnens ist von dem Wesen und den innern Thätigkeiten Gottes durchaus ausgeschlossen; und so besteht in Gott die absolute Freiheit und die absolute Nothwendigkeit in Beziehung auf sein

Wesen und seine innern Thätigkeiten in innigster Vereinigung; aber in Beziehung auf die erschaffenen Dinge besteht in Gott nur eine hypothetische Freiheit und hypothetische Nothwendigkeit; d. h. vorausgesetzt, daß Gott sie gewollt hat, hätte Gott sie doch auch nicht wollen können und könnten sie auch nicht sein. Aus allem Gesagten folgt, daß wir Gott die Freiheit zuerst und zunächst in Beziehung auf sein Wesen und seine innern Thätigkeiten zuschreiben müssen, indem wir Freiheit als die Selbstbestimmung des Geistes erklären.

7. Ebendieselbe Erklärung von Freiheit halten wir auch in Beziehung auf die Wirksamkeit Gottes nach Außen fest. Nur ist zu beachten, daß diese äußere Thätigkeit bloß insofern nothwendig und als solche in die Freiheit mit aufgenommen ist, als es unmöglich ist, daß Gott nach gefaßtem Entschlusse, sie zu setzen, sie nicht setzen kann; — obgleich Gott diesen Entschluß fassen konnte und auch nicht, und folglich bei dem wirklichen Beschlusse Gottes die Wirksamkeit nach Außen zu setzen, noch die Möglichkeit besteht, daß dieser göttliche Entschluß nicht sein könnte, und bei dem wirklichen Sein der erschaffenen Dinge noch die Möglichkeit, daß sie nicht sein könnten. So sehen wir hier eine sogenannte Wahlfreiheit in Gott; wenigstens besteht in Beziehung auf die gesammte Wirksamkeit Gottes nach Außen die Möglichkeit, daß Gott sie setzen konnte und auch nicht setzen konnte, daß z. B. Gott die Welt erschaffen und auch nicht erschaffen konnte; denn wer diese Wahrheit in Beziehung auf die Wirksamkeit Gottes nach Außen nicht festhielte, wäre kein gläubiger Katholik mehr, sondern Pantheist. Die Möglichkeit zugegeben, daß Gott erschaffen und auch nicht erschaffen konnte, hat die Freiheit Gottes in Beziehung auf die erschaffenen Dinge verschiedene Benennungen von den Theologen erhalten. Daß Gott die Freiheit in Beziehung auf das Weltall zugeschrieben werden muß, ist offenbar. Denn wenn Gott das Weltall mit derselben Nothwendigkeit wollte, mit welcher er seine göttliche Wesenheit, d. h. seine absolute Vollkommenheit will, so gehörte das Weltall ja mit zum Wesen Gottes und wäre mit ihm gleich ewig. Und ebenso muß man sagen, daß Gott das Weltall auch nicht mit derselben Freiheit, wie sich selbst will. Sich selbst und seine innern Thätigkeiten will Gott so, daß der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils unmöglich ist; aber die Wirksamkeit nach Außen will Gott so, daß der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils wohl möglich ist. Besteht aber die Möglichkeit, daß Gott seine Wirksamkeit nach Außen auch nicht hätte setzen können, dann darf man auch nicht sagen, wie manche katholische Theologen thun, Gott sei durch seine unendliche Liebe genöthigt worden, seine Güte mitzutheilen; Gott sei zum Erschaffen des Universums durch seine Liebe gedrängt worden; oder Gott habe sich selbst zu einer Thätigkeit nach Außen bestimmen müssen, und habe sich durch das gegenwärtige Weltall bestimmt. Denn dann behauptet man eigentlich, es sei unmöglich gewesen, daß Gott die Erschaffung habe unterlassen können; und dann bringt man immer das Universum in eine in dem Sinne nothwendige Verbindung mit Gott, daß man die erschaffenen Dinge in das Leben Gottes selbst versetzt, wenngleich man auch noch nicht die innere Thätigkeit Gottes, welche wir durch die Selbsterkenntniß oder Zeugung bezeichnen, mit der äußern Thätigkeit Gottes, welche wir durch Erschaffen bezeichnen, völlig gleich setzt. Vielmehr muß nach der bisher gegebenen Entwicklung über die Freiheit Gottes in Beziehung auf die erschaffenen Dinge Gott die Freiheit in dem Sinne zugeschrieben werden, daß Gott frei von jeder innern Nöthigung (libertas a necessitate sive libertas indifferentiae) und von jedem äußern Zwange (libertas a coactione)

von Ewigkeit her den Entschluß fassen konnte, das wirklich bestehende Weltall zu erschaffen und die wirklichen Creaturen in einem bestimmten Grade an seiner Güte und Seligkeit Theil nehmen zu lassen, und als Gott diesen Entschluß auch nicht fassen konnte. Dieses deutet die heilige Schrift in allen denjenigen Stellen an, in welchen sie von der Nichtigkeit der Geschöpfe im Vergleiche mit Gott spricht, oder in welchen sie darstellt, Gott habe Alles nach dem Wohlgefallen seines Willens gemacht; z. B. Ps. 134, 6: „Alles, was er will, macht der Herr im Himmel, auf Erden, im Meere und in allen Tiefen"; — welche Stellen wir vorher schon anführten, um die Freiheit Gottes überhaupt zu beweisen. Ebenso konnte Gott statt dieses Weltalls, was er wirklich erschaffen hat, ein anderes erschaffen, und statt des übernatürlichen Endzweckes, welchen er seinen vernünftigen Geschöpfen wirklich gesetzt hat, einen andern bloß natürlichen Endzweck für sie bestimmen (libertas specificationis). Folglich können wir die Freiheit Gottes mit Rücksicht auf die erschaffenen Dinge in diese beiden Bezeichnungen zusammenfassen: 1. Gott konnte erschaffen, und auch nicht erschaffen, wie es ihm wohlgefällig war; dies liegt in den Bezeichnungsweisen libertas indifferentiae und libertas contradictionis. 2. Gott konnte das Weltall in dieser bestimmten Weise erschaffen, wie er es wirklich erschaffen hat, und auch in einer andern Weise, wofern ihm dieses so wohlgefällig gewesen wäre; dies liegt in der Bezeichnung libertas specificationis. Auch dem erschaffenen Geiste kommt es vermöge seiner Freiheit zu, zu handeln oder nicht zu handeln, so zu handeln, oder anders zu handeln, Gott aber im vollkommensten Grade, indem eine Vermittelung in der göttlichen Erkenntniß und darum eine Zögerung im göttlichen Urtheile nicht statt finden kann. Dagegen die Möglichkeit sündigen zu können, welche die Theologen gewöhnlich durch die Bezeichnungsweise libertas contrarietatis ausdrücken, kann in Gott nicht statt finden. Denn Gott ist die unendliche Vollkommenheit und darum sich selbst Gesetz und kann deßhalb von sich selbst ebensowenig jemals abfallen, als er sich selbst als absoluten Endzweck jemals aufgeben kann. Darum kommt die libertas contrarietatis nur dem erschaffenen Geiste zu; dieser kann von Gott, seinem Endzwecke, abfallen. Die Möglichkeit des Abfalls mußte Gott zulassen, wenn er überhaupt vernünftige Geschöpfe erschaffen wollte. Aber die Wirklichkeit des Abfalles kommt allein durch die Selbstbestimmung des erschaffenen Geistes gegen Gott zu Stande, gereicht jedoch ebenfalls zur Verherrlichung Gottes, welcher auch aus dem Bösen Gutes hervorbringen kann. Aber was wir eben sagten, Gott habe den Beschluß, das Weltall zu erschaffen und es auf diese bestimmte Weise zu erschaffen, fassen können, und auch nicht, dies darf nicht so verstanden werden, als wenn in Gott eine Zögerung im Beschlusse (suspensio iudicii) statt finde. Denn Gott ist bloße Wirklichkeit; in Gott ist nicht die mindeste Möglichkeit, so daß in Beziehung auf das Wesen und die innern Thätigkeiten Gottes sogar der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils gänzlich ausgeschlossen ist; — wenngleich allerdings für Gott immer noch ein Reich des Möglichen, was Gott wirken könnte, übrig bleibt; denn wo bliebe sonst die Wirksamkeit des erschaffenen Geistes und die Erhörbarkeit des Gebetes? — Darum darf an eine Aufhebung des Urtheils oder Entschlusses in Gott ebensowenig gedacht werden, als irgend eine Entwicklung überhaupt in Gott angenommen werden darf. *) Denn

*) Deßhalb glaube ich auch, daß die Günther'sche Trinitätslehre, welche davon ausgeht, daß auf Gott wegen seiner innern Thätigkeiten „ein absolutes

Gott ist das durch sich selbst bestehende, unendlich vollkommene, beständig sich selbst gleiche Sein. Weil aber Gott den Beschluß, das Weltall zu erschaffen und es auf diese bestimmte Weise zu erschaffen, aus uns unerforschlichen Gründen gefaßt hat, deßhalb will er denselben auch mit Nothwendigkeit. Indessen weil er diesen Entschluß auch hätte gar nicht fassen können, was man gewiß zugeben muß, wofern man dem Pantheismus nicht anheim fallen will, deßhalb kann Gott denselben nicht mit absoluter Nothwendigkeit wollen, wie seine unendliche Vollkommenheit, sondern nur mit bedingter Nothwendigkeit; oder alle Erkenntnisse Gottes und Entschlüsse Gottes in Beziehung auf die erschaffenen Dinge sind bedingt nothwendig und bedingt unveränderlich.

8. Aus dem Gesagten muß die Vereinigung und das Zusammenbestehen (compossibilitas) der Freiheit und Unveränderlichkeit Gottes zum großen Theile schon einleuchten. Aber wenn nun auch die Erkenntnisse und Entschlüsse Gottes in Beziehung auf die erschaffenen Dinge frei und unveränderlich sind, indem Gott alle diese Erkenntnisse und Beschlüsse insgesammt von Ewigkeit her gehabt hat: ist denn auch durch die Wirksamkeit Gottes nach Außen, welche Gott nur ein einziges Mal gesetzt hat, oder noch setzen wird, nämlich durch die Erschaffung der Welt, durch die Annahme der menschlichen Natur, durch die Vollbringung der Erlösung, — welche Wirksamkeit Gott doch nur ein einziges Mal gesetzt hat, wenngleich er sie von Ewigkeit her erkannt und beschlossen hatte, — keine Veränderung in Gott eingetreten; und ferner wird durch die Wirksamkeit und den Einfluß Gottes auf das Leben jedes einzelnen Menschen, durch die glorreiche Auferweckung von den Todten und das Weltgericht am Ende der Zeit, — keine Veränderung in Gott eintreten? Oder kurz: Wie besteht die Unveränderlichkeit Gottes mit der einmaligen Wirksamkeit Gottes nach Außen? Durch diese schwierige Frage suchte Celsus nach dem Berichte des Origenes die Inkarnation, das Grunddogma des ganzen Christenthums, zu bekämpfen, indem er sich nachzuweisen bemühte, daß die Inkarnation und überhaupt die Wirksamkeit Gottes nach Außen mit der Unveränderlichkeit Gottes im Widerspruche stehe. „Denn Gott werde in der Erschaffung aus einem Nichtwirkenden ein Wirkender. Gott erhalte durch diese Wirksamkeit neue Benennungen, z. B. des Herrn, des Erlösers." Daher ist bei der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes diese wichtige Frage unvermeidlich: Wie bestehen diese einzelnen Handlungen Gottes, welche Gott doch nur Ein Einziges Mal setzt, und welche er mit Freiheit gesetzt hat, weil er sie nach eigner Bestimmung gesetzt hat, und weil er sie setzen konnte und auch nicht, — denn mehr Merkmale erfordert kein katholischer Theologe zum Begriffe der Freiheit —, wie bestehen sie mit der gänzlichen Unveränderlichkeit Gottes? Wird durch diese einzelnen Thaten keine Veränderung in Gott gesetzt? Was Perrone und andere Theologen darüber sagen, hilft uns in der Beantwortung dieser schwierigen Frage um nichts weiter; manche Theologen übergehen dieselbe ganz; ich versuche folgende Erklärung, welche ich nach ihren Hauptgedanken ganz aus dem h. Thomas entnommen habe. (Vergl. P. I, quaest. 13, art. 7.**).

Um uns diesen schwierigen Gegenstand einigermaaßen klar zu machen, müssen wir uns zuerst wieder daran erinnern, daß wir alle unsere Erkennt-

---

Werden" übertragen wird, mit der Lehre der Kirche nicht übereinstimmt. Vergl. §. 56. Nro. 4. Denn Werden ist eine Entwicklung.

Ich halte diesen Artikel für einen der schwierigsten im ganzen h. Thomas.

nisse über Gott in diesem Leben nur durch Bezeichnungen auszudrücken vermögen, welche aus den erschaffenen Dingen entnommen sind. Auch haben wir gesehen, daß dieses in dreifacher Weise geschehen kann. Dieses vorausgesetzt, gestaltet sich die eben gegebene Frage: Ob die Wirksamkeit Gottes nach Außen, welche Gott nur einmal setzt, eine Veränderung in Gott ausdrückt? in diese Frage: Drücken diese Bezeichnungen: Herr, Schöpfer, Erlöser und alle ähnlichen, welche eine Beziehung Gottes zu den erschaffenen Dingen in sich schließen, eine wirkliche Veränderung in Gott aus, oder nicht? Sind sie eine Bezeichnung Gottes aus der Zeit, oder ohne Rücksicht auf die Zeit, also aus der Ewigkeit? Denn die Zeit ist das Veränderliche, die Ewigkeit das Unveränderliche. Wir antworten: Einige Bezeichnungsweisen Gottes, welche eine Beziehung Gottes zur Creatur ausdrücken, werden zwar der Zeit nach von Gott ausgesagt, ohne daß sie jedoch eine Aenderung in Gott ausdrückten, weil Gott keine wirkliche Beziehung zu den erschaffenen Dingen hat. Sie bezeichnen nur, daß Gott irgend etwas zu seinem Wesen und Leben nicht Gehöriges setzt, und daß diese Wirkungen Gottes nicht mehr ihrem möglichen Sein nach in Gott sind, sondern ihrem wirklichen Sein nach in sich selbst zu sein anfangen; — nicht aber bezeichnen sie, daß Gott irgend etwas empfange oder erwerbe, was unmöglich ist, da Gott das unendliche Gut ist. So kommen wir auf die Wahrheit, daß Gott keine wirkliche Beziehung zu den erschaffenen Dingen haben kann; — denn hätte Gott eine wirkliche Beziehung zu denselben, so wären sie in das Wesen und Leben Gottes selbst mitversetzt; — daß folglich Gott nur eine gedachte Beziehung zu den erschaffenen Dingen hat, dagegen diese eine wirkliche Beziehung zu Gott haben.

Um dieses einzusehen, muß zuvor beachtet werden, daß nach der Behauptung Einiger die Beziehung mehrerer Gegenstände überhaupt nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in Gedanken besteht. Die Nominalisten mußten dieses nach ihrem Systeme annehmen. Aber diese Ansicht ist irrthümlich. Denn in allen erschaffenen Dingen sehen wir eine natürliche Beziehung zu einander. Jedes Individuum steht zu seiner Gattung in Beziehung, was nicht einmal die Pantheisten unsrer Tage läugnen, da ihr allgemeiner Grundsatz ist, daß das Unendliche an und in dem Endlichen zur Erscheinung komme. So steht auch jeder Einzelne zu dem Kreise in Beziehung, welchem er angehört. Wohl gibt es auch eine Beziehung, welche bloß in Gedanken besteht, wie wir sogleich durch Beispiele zeigen werden. Nehmen wir nun hinzu, daß jede Beziehung zwei Gegenstände fordert, zwischen denen sie statt findet, so kann auf dreifache Weise eine Beziehung eintreten. Erstens. Bisweilen sind beide bezogene Gegenstände nur Sache des Gedankens, nämlich dann, wenn das Verhätniß zwischen ihnen nur durch den Vergleich derselben mit einander in unserm Gedanken aufgefaßt wird. Z. B. Wenn wir sagen: Zwei Größen, welche einer dritten gleich sind, sind unter sich gleich. In diesem Falle hat die Vernunft ein gewisses Verhältniß der Einheit zweimal aufgefaßt, und darum zweimal gesetzt, und darum ein gewisses Verhältniß, nämlich das der Gleichheit, dieser zwei zu sich selbst aufgefaßt. Die Beziehung dieser beiden Einheiten zu einander besteht demnach in diesem Falle bloß in Gedanken. Aehnlich verhält es sich mit allen Beziehungen, welche zwischen einem Seienden und Nichtseienden statt finden und welche die Vernunft bildet, indem sie sich das Nichtseiende als einen der bezogenen Gegenstände denkt. Z. B. Wenn Samuel 1. Kön. 13, 13 zu Saul sagt:

„Hättest du das nicht gethan, so hätte der Herr dein Königthum über Israel schon jetzt für immer befestigt"; — so wird die wirkliche That Sauls, nämlich seine Uebertretung der göttlichen Anordnung, und die von Gott ihm zugedachte Gnade mit einander in Beziehung gebracht, erstere aber als nicht wirklich gedacht. Also besteht die Beziehung zwischen beiden bloß in Gedanken. Ebenso verhält es sich bei der Bildung der Begriffe durch die Thätigkeit unsrer Vernunft. Denn die Begriffe der Dinge oder ihre Ideen haben zwar in der göttlichen Erkenntniß ein ewiges und nothwendiges Sein und insofern allerdings in der göttlichen Erkenntniß Realität, indem sie selbst nur die Abbilder der göttlichen Ideen sind. Aber in der menschlichen Erkenntniß sind sie etwas nur von Außen Aufgenommenes, aus dem Individuum Abstrahirtes, bloß Gedachtes. Und ferner hat Gott durch das Denken einer Idee zugleich die Kraft, sie zu verwirklichen, weil die Erkenntniß ebensowohl das Wesen Gottes ist, als der Wille und das Sein; nicht aber vermag der Mensch durch das Denken auch schon das Gedachte zu verwirklichen; und auch insofern sind die Begriffe in der menschlichen Erkenntniß etwas bloß Gedachtes. *) Also in allen diesen Fällen ist die Beziehung ein bloßes Gedankending. Zweitens. Einige Beziehungen finden zwischen zwei wirklichen Gegenständen statt, wenn zwischen diesen ein Verhältniß in Beziehung auf etwas einem jeden wirklich Zukommendes besteht. Dieses ist der Fall in allen Beziehungen, welche der Größe entnommen sind, z. B. groß und klein, doppelt und halb. Denn die Größe ist in jedem der bezogenen Gegenstände wirklich. Ebenso verhält es sich mit den Beziehungen, welche der Thätigkeit und dem Leiden folgen, wie das Bewegende und das Bewegbare, Vater und Sohn und ähnliche. Unter diese zweite Classe gehören auch die wirklichen Beziehungen in Gott, durch welche die persönlichen Unterschiede der drei Personen bestehen. Denn wären diese Beziehungen der Wesenheit Gottes zu sich selbst keine wirklichen, so fiele die ganze Lehre von der Trinität. Drittens. Bisweilen ist der eine bezogene Gegenstand ein wirklicher und der andere ein gedachter. Dieses findet jedesmal dann statt, wenn die beiden bezogenen Gegenstände nicht einer und derselben Ordnung angehören. So werden die Sinne und das Einsehen oder Wissen auf das Sinnlichwahrnehmbare und Wißbare, d. h. auf Objecte der Sinnenwelt und des Denkens bezogen. Aber das wirkliche Wahrnehmen durch die Sinne ist kein sinnlich-wahrnehmbares Sein (das Hören kann man nicht hören, das Sehen nicht sehen u. s. w.); noch auch ist das wirkliche Erkennen ein durch die Vernunft wahrnehmbares Sein; denn die Vernunft sieht ihr Einsehen nicht wieder durch ein anderes Einsehen ein, weil man ja sonst so ins Unendliche vorangehen müßte, sondern das Einsehen selbst ist eine unmittelbare Thätigkeit des Geistes. Oder die Wahrnehmung durch die Sinne und die Einsicht durch die Vernunft liegen beide, insofern sie wirklich sind, außer der Ordnung des sinnlich wahrnehmbaren und des vernünftig wahrnehmbaren Seins. Und darum ist in dem Erkenntnißvermögen durch die Vernunft und in den Sinnen zwar eine wirkliche Beziehung, insofern sie bestimmt sind, gewisse Gegenstände zu wissen und sinnlich wahrzunehmen; aber die Gegen-

*) Um dieses besser zu verstehen, beachte man, daß die Ideen der Dinge in der göttlichen Erkenntniß, die Formen der Dinge in ihrem wirklichen Sein, und die Begriffe der Dinge nach ihrer Auffassung in unserem Erkenntnißvermögen, daß diese drei sehr verschieden sind.

stände sind nicht vorhanden, um von der vernünftigen Creatur erkannt oder sinnlich wahr genommen zu werden, sondern sie sind zunächst um ihres eigenen Seins willen, dann aber auch um der Ergänzung des Universums willen, und überhaupt sind sie zur Ehre des Schöpfers. Deßhalb ist in ihnen keine wirkliche Beziehung zu den Sinnen und zum vernünftigen Erkennen vorhanden, sondern nur eine gedachte, d. h. durch unsere Gedanken auf sie übertragene, insofern nämlich unser Erkenntnißvermögen sie als die Grenzpunkte auffaßt, zwischen denen einerseits und der Wissenschaft und dem Sinne anderseits Beziehungen statt finden können. Also sind vernünftiges Erkennen und sinnliches Wahrnehmen nur insofern als bezogen anzusehen, daß sie auf gewisse Gegenstände, nicht aber die Gegenstände auf sie bezogen sind; denn wir bringen die Gegenstände als Objecte der Erkenntniß mit dem sinnlichen und geistigen Wahrnehmen in Verbindung, und dadurch erst wird die sinnliche Wahrnehmung und das Einsehen wirklich. Die Gegenstände bestehen, auch ohne daß sie von uns gewußt und sinnlich wahrgenommen werden. Dagegen wir nehmen in Wirklichkeit nicht sinnlich wahr und wissen nicht in Wirklichkeit ohne ein bestimmtes Object, d. h. ohne daß Gegenstände bestehen. Darum ist in den Gegenständen bloß eine gedachte Beziehung zum Wahrnehmen derselben durch die Sinne und zum Wissen derselben. Aber in dem sinnlichen Wahrnehmen und in der Wissenschaft ist eine wirkliche Beziehung zu den Gegenständen, weil, wie gesagt, beide ohne bestimmte Gegenstände im menschlichen Geiste gar nicht bestehen. *) In ähnlicher Weise wird die Bezeichnung r e ch t s z. B. von einer Säule nur insofern ausgesagt, als sie einem Menschen zur Rechten steht. Aber darum ist diese Beziehung nicht in der Säule, sondern nur in dem Menschen eine wirkliche.

Machen wir uns nun nach dem Gesagten das Verhältniß Gottes zu den erschaffenen Dingen klar. Denn die Schöpfung ist nur ein Abbild Gottes, nach dem allgemeinen Satze, daß jedes Wirkende nach der Aehnlichkeit mit sich selbst wirken muß. Gott ist über allen Verhältnissen der erschaffenen Dinge erhaben, vielmehr sind sie alle von ihm abhängig, Gott aber bedarf ihrer in keiner Hinsicht, sondern genügt sich selbst unendlich. Daher ist offenbar, daß zwar die Creaturen wirklich zu Gott bezogen werden, aber daß in Gott keine wirkliche Beziehung zu den Creaturen vorhanden ist, sondern nur eine gedachte. Kurz und einfach spricht der h. Thomas **P. I, quaest. 28, art. 1, ad 3** diesen Gedanken aus: **In Deo non est realis relatio ad creaturas, sed in creaturis est realis relatio ad Deum, quia creaturae continentur sub ordine divino et in earum natura est, quod dependeant a Deo.** Deßhalb können derartige Benennungen: Herr, Schöpfer, Erlöser, welche eine Beziehung Gottes zur Creatur ausdrücken, nur der Zeit nach von Gott ausgesagt werden. Denn die Veränderung, die in diesen Benennungen ausgedrückt liegt, fällt der Wirklichkeit nach den Creaturen zu, in Gott ist sie nur nach unserem Gedanken; die Zeit aber so wie der Raum ist den Creaturen eigen oder sind die erschaffenen Dinge selbst, dagegen Gott die Ewigkeit. Werden also diese Benennungen der Zeit nach von Gott ausgesagt, oder sind diese Namen Gottes aus der Zeit entnommen,

*) Ganz anders verhält es sich mit dem Erkennen Gottes über die Dinge. Denn das Erkennen Gottes besteht ganz unabhängig von irgend etwas außer Gott Seiendem, und hat zum Gegenstande die unendliche Vollkommenheit Gottes selbst. Darum ist das göttliche Erkennen die erste Ursache aller Dinge. Vergl. §. 26. Nro. 6.

dann können sie keine Veränderung in Gott andeuten wollen, weil in Gott keine Zeit ist, sondern sie können nur eine Veränderung in der Creatur ausdrücken, daß diese aus dem möglichen Sein in ein gewisses wirkliches Sein bei ihrer Erschaffung und weitern Entwicklung hinüberversetzt sei; und deßhalb werden sie von Gott ausgesagt, weil in Gott eine gedachte Beziehung auf die Geschöpfe statt findet, indem wir uns Gott als diese bestimmte Veränderung in diesem Momente bewirkend denken; ähnlich wie eine Säule zur Rechten eines Menschen zu stehen kommt, ohne daß darum eine Veränderung hinsichtlich der Säule selbst statt gefunden hätte, vielmehr ist der Mensch nur dahin versetzt worden. Demnach findet die ganze Veränderung, welche in den Bezeichnungen Gottes Herr, Schöpfer, Erlöser zu liegen scheint, in den Creaturen statt. Diese sind vom Nichtsein zum Sein, und von einem niedern Zustande des Seins in einen höhern und vorzüglicheren, oder umgekehrt, übergangen; — nicht aber ist dadurch eine Veränderung in Gott ausgedrückt. Ein mögliches Sein hatten die Creaturen von Ewigkeit her in Gott; ihre Erschaffung besteht darin, daß sie auch in sich selbst zu sein anfingen, d. h. aus dem möglichen Sein in das wirkliche übergingen. Sollten aber die erschaffenen Dinge in sich selbst sein, oder um es an dem Mittelpunkte aller erschaffenen Dinge, an der vernünftigen Creatur, noch schärfer hervorzuheben, sollte diese sich selbst für Gott bestimmen können, dann lag in eben dieser Idee der Begriff des Anfanges nothwendig enthalten, weil es unmöglich ist, daß Gott ein Anfangsloses und Ewiges außerhalb seines Wesens und Lebens setzen könnte. Folglich ist der Anfang als solcher und darum auch alle weitern Entwicklungsstufen der Creaturen nicht erst durch die Erkenntniß und den Willen Gottes gesetzt, etwa als hätte Gott gedacht: Dann will ich die Welt erschaffen, dann will ich die menschliche Natur annehmen, dann will ich die Erlösung des menschlichen Geschlechts durch die Auferweckung von den Todten vollenden; denn dann wäre die Zeit in das Wesen Gottes versetzt; sondern der Anfang und die Entwicklung aller erschaffenen Dinge liegt in ihren Ideen selbst, insofern nach diesen die Dinge nicht bloß ein mögliches Sein haben; denn dann sind die Ideen der Dinge die Wesenheit Gottes selbst; sondern auch ein wirkliches Sein in sich selbst. Wir können freilich die Zeit, seit wann die Dinge in sich selbst zu sein angefangen haben, nach einem Zeitraume, den wir Jahr nennen, mit ziemlicher Genauigkeit aufzählen; und deshalb kann es auffallend sein, daß wir eben sagten, alle Veränderung falle den Dingen selbst anheim, und sei in dem Sein derselben in sich gegründet; aber wir begreifen ja darum die Zeit noch nicht, weil der erschaffene Geist überhaupt nichts begreift, vielmehr das Begreifen Gott allein zukommt. Gott wollte, daß die Creatur nicht bloß ein mögliches Sein in ihm, sondern auch ein wirkliches Sein in sich selbst haben sollte. Dieser göttliche Wille ist der Grund des wirklichen Seins der Creatur. Das wirkliche Sein der Creatur selbst ist das Endliche oder die Zeit und der Raum. Der Uebergang der Creatur aus ihrem möglichen Sein in das wirkliche ist der Anfang. Wenn wir nun auch nach Jahren aufzählen, eine wie lange Zeit vom Anfange der Creatur bis auf uns verstrichen ist, so begreifen wir darum doch weder den Anfang, noch das Fortbestehen der Creatur, weil wir die Zeit überhaupt nicht begreifen, und weil der erschaffene Geist überhaupt nichts zu begreifen vermag. Gott allein begreift so wie sich selbst, so auch sein Werk. Dadurch, daß die erschaffenen Dinge in sich selbst zu sein anfingen, wurden äußerliche und auf sie bezogene Benennungen, Schöpfer, Herr u. s. w. auf Gott übertragen, da die Crea-

turen einen Herrn zu haben anfingen. Sobald man sich übrigens den Willen Gottes zu erschaffen als wirklich denkt, leuchtet ein, daß Gott seiner Natur nach immer Schöpfer und Herr ist. So ist auch die Annahme der menschlichen Natur in Christo keine neue Vollkommenheit in Gott, noch auch die Bewegung oder Veränderung zu irgend einer neuen Vollkommenheit in Gott, sondern nur die Wirkung der göttlichen Allmacht, durch welche die zweite Person in Gott, in sich selbst verbleibend, einen Menschen in dem Acte der Erschaffung dieses Menschen selbst zur hypostatischen Vereinigung mit sich erhoben hat. So ist durch die Menschwerdung Gottes, ebensowie durch die Erschaffung der Welt nicht in Gott, sondern nur in einem bestimmten Individuum der menschlichen Natur eine Veränderung vorgegangen, indem dieses aus dem möglichen Sein mit Gott hypostatisch vereinigt zu werden*), in das wirkliche Sein der hypostatischen Vereinigung überging. Aus allem Gesagten folgt, daß auch durch die Wirksamkeit Gottes nach Außen, welche Gott nur ein einziges Mal gesetzt hat und setzt, nämlich durch die Erschaffung, Erlösung und Heiligung, daß also überhaupt durch die gesammte Wirksamkeit Gottes nach Außen keine Veränderung in Gott, sondern allein in den Geschöpfen gesetzt wird.**)

---

*) Inwiefern es im Begriffe des erschaffenen Geistes von selbst liegt, daß er mit Gott hypostatisch vereinigt werden kann, werden wir bei der Lehre von der Erlösung sehen.

**) Aus dem Gesagten ergeben sich in Beziehung auf alle Attribute, welche eine Beziehung Gottes zur Welt, oder vielmehr der Welt zu Gott ausdrücken, noch diese wichtigen Folgerungen, welche eigentlich unter der Lehre von der Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben hätten behandelt werden müssen, welche wir aber ihrer Begründung halber hier behandeln. Nämlich Erstens warum diese Attribute Gottes, welche aus der Beziehung der erschaffenen Dinge zu Gott entnommen sind, nur der Zeit nach von Gott ausgesagt werden, indem sie Gott nur wegen der Erschaffung, Erhaltung und Vollendung der Welt beigelegt werden, obgleich sie die göttliche Wesenheit bezeichnen. Wir haben gesehen, daß es wirkliche Beziehungen gibt, und unter diesen sind die Beziehungen der göttlichen Wesenheit zu sich selbst die ersten, weil sie ewig und absolut nothwendig sind; weßhalb Paulus Ephes. 3, 15 sagt: „Von Gott dem Vater kommt alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden her." Andere Beziehungen bestehen bloß in Gedanken oder im Ausdrucke. Ebenderselbe Unterschied besteht hinsichtlich aller Bezeichnungsweisen Gottes, welche aus dem Verhältnisse zwischen Gott und den erschaffenen Dingen entnommen sind. Liegt in diesen Namen Gottes eine Thätigkeit ausgedrückt, so bezeichnen sie das Wesen Gottes direct, z. B. Schöpfer, Erlöser und ähnliche, weil dann in ihnen eine wirkliche Beziehung der erschaffenen Dinge zu Gott liegt, oder auch, weil in ihnen eine Thätigkeit ausgedrückt ist, indem das Wesen Gottes, die vollkommenste Ruhe und Thätigkeit zugleich ist. Liegt aber in diesen Namen keine Thätigkeit, sondern bloß das Verhältniß zwischen Gott und den erschaffenen Dingen ausgedrückt, wie es z. B. im Attribute Herr der Fall ist, so bezeichnen sie die Wesenheit Gottes nur indirect, insofern sie dieselbe voraussetzen; so wie die Herrschaft die Macht voraussetzt, die Macht aber ist die göttliche Wesenheit. Aber beide Benennungen werden der Zeit nach von Gott ausgesagt, obschon die einen direct, die andern indirect die Wesenheit Gottes bezeichnen, weil bei ihnen das wirkliche Verhältniß, in welchem die erschaffenen Dinge zu Gott stehen, und welches sie entweder an sich oder indirect ausdrücken, berücksichtigt ist. Zweitens warum in Gott kein Werden statt findet, wenngleich Benennungen der Zeit nach von ihm ausgesagt werden. Gott hat zu allen erschaffenen Dingen gar keine wirkliche Beziehung, weil Gott durch sich selbst unendlich vollkommen, vollendet und glückselig ist. Darum sind die Beziehungen, welche von Gott

9. Aber wenngleich durch die Erkenntnisse und Beschlüsse Gottes in Beziehung auf die erschaffenen Dinge und durch die einzelnen Thaten Gottes nach Außen keine Veränderung in Gott bewirkt wird, wie bestehen diese unveränderlichen Erkenntnisse, Beschlüsse und Thaten Gottes mit seiner Freiheit? Scheinen wir da nicht Nothwendigkeit und Freiheit in Gott vereinigen zu wollen? — Oder Gott hat Erkenntnisse und faßt Beschlüsse, welche auch nicht statt finden könnten, weil die erschaffenen Dinge auch nicht wirklich sein könnten; und welche daher als freie zu bezeichnen Niemand einen Anstand nimmt; da man hier ja den Begriff der Wahl in die Freiheit in

---

der Zeit nach gesagt werden, nur unserm Gedanken nach in Gott. Denn durch den Anfang und die Entwicklung der Creaturen ist nicht in Gott, sondern nur in diesen eine Veränderung vorgegangen. So wird auch das Werden und das Gewordensein nur dem Gedanken nach von Gott ausgesagt, ohne daß in Gott eine Veränderung statt fände, z. B. Ps. 9, 10: „Der Herr ist den Bedrängten eine Zuflucht geworden"; ähnlich Ps. 89, 1; 93, 22; Joh. 1, 14: „Und das Wort ist Fleisch geworden." Auf die Darstellung der Güntherschen Philosophie, welche wegen der innern Thätigkeiten Gottes des Selbsterkennens und des Selbstwollens ein „absolutes Werden" auf Gott übertragen will, werden wir unten §. 56. zurückkommen. Drittens warum diese Namen, wenn sie bloß eine Thätigkeit der Erkenntniß und des Willens Gottes ausdrücken, der Ewigkeit nach von Gott ausgesagt werden; z. B. Jerem. 31, 3: „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt"; — aber der Zeit nach, wenn sie eine Thätigkeit nach Außen ausdrücken. Denn die Thätigkeit des Erkennens und Wollens ist im Erkennenden und Wollenden. Wird daher eine Thätigkeit des Erkennens und Wollens in Gott ausgedrückt, so wird die betreffende Bezeichnung der Ewigkeit nach von Gott ausgesagt. Gehen aber die Thätigkeiten des Erkennens und Wollens in äußere Wirkungen hervor, so werden sie der Zeit nach von Gott gesagt, z. B. Schöpfer, Erlöser und ähnliche. Viertens warum Gott mit diesen Beziehungen der Zeit nach benannt werden kann, obschon in Gott keine wirkliche Beziehung der Zeit nach ist; denn die wirklichen Beziehungen der göttlichen Wesenheit zu sich selbst durch das Selbsterkennen und Selbstwollen Gottes sind ewig, unendlich und absolut nothwendig (vergl. §. 20. Nro. 3); die Beziehungen Gottes zu den erschaffenen Dingen bestehen bloß in unsern Gedanken; denn eine wirkliche Beziehung zu Gott haben nur die erschaffenen Dinge, aber nicht umgekehrt. Nun hat es offenbar nichts Widersprechendes, daß Gott nach Beziehungen, welche zwar in ihm nur unserem Denken nach, aber in den Creaturen wirklich bestehen, einen Namen erhalte, insofern wir in unserm Erkennen die entgegengesetzten Beziehungen in Gott mitverstehen. Denn so wird Gott nur deßhalb beziehungsweise zur Creatur benannt, weil die Creatur auf ihn bezogen wird; — ähnlich wie ein Gegenstand beziehungsweise wißbar genannt wird, weil die Wissenschaft auf ihn bezogen wird. Fünftens warum Gott, obschon diese Beziehungen in ihm nur dem Gedanken nach sind, doch das dadurch Bezeichnete in der Wirklichkeit ist. Gott nämlich wird in eben derselben Weise mit der Creatur in Beziehung gesetzt, in welcher die Creatur mit ihm in Beziehung gesetzt wird. Nun besteht aber die Beziehung der Unterwürfigkeit in der Creatur wirklich. Darum ist Gott nicht bloß dem Gedanken nach, sondern wirklich Herr. Denn in dem Sinne wird Gott Herr genannt, in welchem die Creatur ihm unterworfen ist. Sechstens warum diese Bezeichnungen der Zeit nach von Gott ausgesagt werden, oder mit Rücksicht auf den Anfang und die Entwicklung der erschaffenen Dinge, aber nicht den Ausdruck der Ewigkeit in sich schließen, obgleich Gott von Ewigkeit her die Fähigkeit zu diesen Benennungen hatte. Denn ebensowie die Beziehung Gottes zu den erschaffenen Dingen nur in unserm Erkennen, nicht aber wirklich in Gott besteht, ebenso findet das Zusammensein der Beziehungen zwischen Gott und den erschaffenen Dingen nur unserem Ausdrucke nach zugleich statt. Z. B. die Begriffe Herr und Diener fordern sich gegenseitig.

Beziehung auf Gott aufnehmen kann. Wie besteht nun diese Freiheit, die Freiheit Gottes nämlich in Beziehung auf das außer Gott Seiende; (denn darauf allein dehnen die Theologen, welche Freiheit gleich Wahlfreiheit nehmen, die göttliche Freiheit aus); mit der gänzlichen Unveränderlichkeit Gottes? Wir haben vorher schon bewiesen, daß Nothwendigkeit und Freiheit sehr wohl mit einander vereinigt werden können; und ferner, daß Gott alle Erkenntnisse und Beschlüsse, welche sich auf das Weltall beziehen, von Ewigkeit her fassen konnte und auch nicht, daß aber diese Erkenntnisse und Beschlüsse, nachdem Gott sie gefaßt hat, mit Nothwendigkeit in Gott sind; wie überhaupt jede Thatsache als solche nothwendig ist; daß indessen diese Nothwendigkeit nur eine bedingte ist, weil die erschaffenen Dinge in sich selbst sein konnten und auch nicht; oder mit andern Worten, daß bei dem göttlichen Erkennen und Wollen in Beziehung auf alles außer Gott Seiende und bei dem wirklichen Sein der erschaffenen Dinge selbst der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils immer noch zuläßig ist. Und nach unserem Begriffe von Freiheit: Freiheit ist Selbstbestimmung, haben wir hinzugefügt, daß auch die Freiheit, womit Gott sie will, nur eine bedingte ist, indem der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils bei ihnen zuläßig ist. Jenen Gedanken, daß alle Erkenntnisse und Beschlüsse Gottes in Beziehung auf die erschaffenen Dinge auch hätten nicht sein können, weil Gott die Erschaffung auch hätte unterlassen können, daß sie aber, da Gott die Erschaffung und Entwicklung der Creaturen beschlossen hat, nothwendig sind, wie überhaupt alles wirklich Bestehende als solches nothwendig ist, und auch von Gott selbst nicht ungeschehen gemacht werden kann, — nämlich mit bedingter Nothwendigkeit: vorausgesetzt, daß Gott es gewollt hat, ist es: oder wie wir es ausdrückten, mit Zulassung der Möglichkeit des Gegentheils; — diesen Gedanken der bedingten Nothwendigkeit in Beziehung auf alles außer Gott Seiende hat besonders der h. Thomas sehr gut angewendet, um die Unveränderlichkeit, Freiheit und Nothwendigkeit in Gott zu vereinigen. Der h. Thomas schreibt **P. I, quaest. 19, art. 3, ad 1: Ex hoc, quod Deus vult ab aeterno, quidquid vult, non sequitur, quod necesse est eum illud velle, n i s i e x s u p p o s i t i o n e;** und **ad 2: Licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea, quae vult propter bonitatem suam, quia bonitas eius potest esse sine aliis.** D. h. Gott ist in sich selbst die unendliche Vollkommenheit und darum kann Gott außer seinem Sein und Leben nichts mit Nothwendigkeit wollen. (Hier bedeutet dann aber Nothwendigkeit so viel als absolute Nothwendigkeit, nämlich, daß die Möglichkeit des Gegentheils ausgeschlossen ist.) Und **ad 3: Non est naturale Deo velle aliquid aliorum, quae non ex necessitate vult, neque innaturale aut contra naturam, sed est voluntarium.** *) Dasselbe lehrt der h. Thomas in der ganzen Abhandlung dieses dritten Artikels, besonders in folgenden Worten: **Cum bonitas eius sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur, quod alia velle a se non sit necessarium absolute, et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim, quod velit, non potest non velle, quia voluntas eius non potest mutari.** Ebenso **quaest. 23, art. 6. ad 3: Deum**

---

*) Daß Gott das Weltall nicht durch die Nothwendigkeit seiner Natur will (Pantheismus), werden wir §. 34. noch besonders beweisen.

velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione propter immutabilitatem divinae voluntatis, non tamen absolute. Und quaest. 105, art. 6: Ordo secundarum causarum Deo subiicitur quasi ab eo procedens non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim alium ordinem rerum instituere. Hier unterscheidet der h. Thomas zwischen necessitas naturae, durch welche Gott sei, und zwischen arbitrium divinae voluntatis, wodurch die Welt sei. Durch Naturnothwendigkeit ist das göttliche Wesen und sind die in Gott bleibenden Thätigkeiten, durch welche Gott sich selbst erkennt und sich selbst will, d. h. es ist beim Wesen und bei den innern Thätigkeiten Gottes der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils gänzlich ausgeschlossen. Durch das Gutbefinden oder Wohlgefallen Gottes ist das Weltall, d. h. bei allen Erkenntnissen und Beschlüssen Gottes in Beziehung auf die erschaffenen Dinge und bei dem wirklichen Sein derselben in sich selbst ist der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils noch immer zulässig. Aehnlich schreibt der h. Thomas contra gentes I, 82, nro. 4: Voluntas Dei uno et eodem actu vult se et alia. Sed habitudo eius ad se est necessaria et naturalis: habitudo autem ad alia est secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria. Quod autem est voluntarium, neque naturale, neque violentum, neque necesse est esse. Folglich ist es nach dem h. Thomas nicht eine verschiedene, sondern eine und eben dieselbe Thätigkeit, durch welche Gott sich selbst und durch welche Gott die Creaturen will. Aber durch diese nämliche Thätigkeit will Gott sich selbst mit Nothwendigkeit, die Creaturen mit Freiheit.

Dieser Darstellung des h. Thomas über die Vereinigung der Unveränderlichkeit, Nothwendigkeit und Freiheit in Gott mit Beziehung auf die Wirksamkeit Gottes nach Außen kann man folgen; und Perrone erklärt sie sogar für die beste, welche je über diesen Gegenstand gegeben sei. Die ganze Darstellung beruht offenbar auf dieser Erklärung von Freiheit, daß zur Freiheit immer die Möglichkeit der Wahl erfordert werde. Daß dieser Begriff von der Freiheit nicht haltbar ist, daß vielmehr Freiheit so zu erklären ist: Freiheit ist Selbstbestimmung, haben wir oben bewiesen. Die Richtigkeit dieses Begriffes der Freiheit beweist sich hier wiederum auf eine schlagende Weise. Denn man kommt in jener Darstellung immer auf das zurück, was wir früher sagten, nämlich daß Nothwendigkeit und Freiheit sehr wohl neben einander bestehen, oder daß die Nothwendigkeit in die Freiheit aufgenommen ist. Denn sagt nicht eben dieses der h. Thomas in dem so eben wiederholt angeführten Gedanken: „Gott wolle sich selbst und die Dinge außer sich in Einem und eben demselben Acte?“ So kann man aber nur sagen, wenn man die Freiheit erklärt wie wir: Freiheit ist Selbstbestimmung, weil nur diese Erklärung auf das Wesen und auf die inneren Thätigkeiten Gottes anwendbar ist. Nur bleibt dann allerdings bestehen, daß bei dem göttlichen Wollen seiner selbst der Gedanke an das Gegentheil unmöglich ist, oder daß Gott sich selbst mit absoluter Freiheit will; daß dagegen bei dem göttlichen Wollen der erschaffenen Dinge der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils zulässig ist. Wir können daher auf die vorgelegte Frage, ob wir nicht in Beziehung auf die Wirksamkeit Gottes nach Außen Freiheit und hypothetische Nothwendigkeit mit einander verbinden, und wie das zulässig sei? — kurz so antworten, indem wir die Worte des h. Thomas: „Gott wolle durch Einen und denselben Act des Willens sich

selbst und die Dinge außer sich" weiter entwickeln. Wenn wir oben nach unserem Begriffe und nach unsrer Erklärung von Freiheit: Freiheit ist Selbstbestimmung, sogar die absolute Nothwendigkeit Gottes (vergl. §. 19. Nro. 3.) als in die Freiheit Gottes mit aufgenommen und als Inhalt der Freiheit erklären, dann kann um so viel mehr die bloß hypothetische Nothwendigkeit aller erschaffenen Dinge als in die Freiheit Gottes mit aufgenommen gedacht werden. Freiheit und Nothwendigkeit müssen also überhaupt als mit einander vereinigt denkbar angenommen werden. Uebrigens bleibt bei weitem die Hauptsache diese, daß Gott durch Nichts in sich oder außer sich zur Erschaffung des Universums genöthigt wurde, daß dasselbe folglich auch hätte nicht sein können; oder die gänzliche Unabhängigkeit Gottes, welche in der unendlichen Vollkommenheit Gottes nothwendig begründet ist.

Aus dem Gesagten muß nun auch schon hervorgehen, daß auch dadurch keine Veränderung in Gott statt findet, daß Gott überhaupt andere Erkenntnisse und Beschlüsse haben könnte, als er wirklich hat, und daß Gott, nach unserem Ausdrucke, die Creaturen als vergangen, gegenwärtig, zukünftig erkennt, daß er sie bald seiner Liebe, bald seines Hasses werth findet. In dem Willen Gottes nämlich, daß die Creaturen in sich sein sollten, liegt deren Anfang begründet, weil Gott ein Anfangloses außer seinem Sein und Leben nicht setzen kann. In dem Willen Gottes, daß er allen Geschöpfen als Endzweck seine Verherrlichung gesetzt hat, liegt deren Entwicklung und Vollendung begründet. So sind nicht bloß der Anfang des Universums, sondern auch dessen Regierung, Entwicklung und Vollendung bloße Veränderungen in den Dingen selbst, welche von einem möglichen Sein zu einem wirklichen Sein übergehen. Daß Gott diese Entwicklung des Universums dem Anfange, der Aufeinanderfolge und der Vollendung nach, — was wir durch Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft bezeichnen müssen, weil Zeit und Raum mit dem Anfange der Dinge gesetzt sind, — erkennt und will, setzt keine Veränderung in die Erkenntniß und den Willen Gottes, ebensowenig, als es mit der Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes streitet, daß Gott sich selbst begreift und darum Alles erkennt, was er bewirken kann, — obschon Gott durch diese Erkenntniß den Gegensatz zwischen sich, dem Unendlichen, und dem endlichen Grade, in welchem ein Geschöpf die Vollkommenheit Gottes darstellen soll, in sich selbst auffaßt, — und ebensowenig als derjenige Mensch, welcher die Consequenzen eines Princips und die Folgen einer Thatsache überschaut, dadurch in seiner Erkenntniß und in seinem Willen eine Aenderung erleidet. Vielmehr fällt alle Veränderung den Dingen selbst anheim, mochte Gott dieses gegenwärtige Weltall oder ein anderes erschaffen wollen.

Wie aber Gott den Anfang und die ganze Entwicklung des Universums, und in dieser auch die zukünftigen freien Thaten des erschaffenen Geistes in seinem Erkennen und Wollen umfassen kann, und wie Nothwendigkeit, Unveränderlichkeit und Freiheit sein Wesen sind, auch wenn er gar nicht erschaffen hätte, oder wenn er statt des gegenwärtigen Weltalls ein anderes erschaffen hätte, ist und bleibt ein undurchdringliches Geheimniß des Glaubens, wenngleich wir wohl einsehen, daß der Begriff, welchen uns die Kirche von Gott gibt, wornach nämlich Gott das absolute Sein oder die unendliche Vollkommenheit ist, es so fordert. Wir halten auch alles Gesagte für nichts mehr, als für schwache Versuche, die Glaubenslehre der Kirche über die Unveränderlichkeit, Nothwendigkeit und Freiheit Gottes ihrem Inhalte nach einigermaaßen deutlich und bestimmt auszudrücken. Denn wer möchte die

göttlichen Wahrheiten begriffen haben? — Unveränderlichkeit, Nothwendigkeit und Freiheit bestehen demnach in Gott durch einen einzigen unendlichen Act in innigster Verbindung. Daraus folgt die Ewigkeit Gottes, wie schon gesagt ward.

10. Die Ewigkeit Gottes folgt aus demjenigen, was wir bisher über Gott gesagt haben, mit Nothwendigkeit. Denn Erstens Gott ist das durch sich bestehende und nothwendige Sein. Deßhalb hat er keinen Anfang genommen, noch auch kann er ein Ende nehmen; d. h. die Ewigkeit Gottes folgt aus dem Begriffe Gottes als des absoluten Princips. Unter dem Begriffe ewig verstehen wir zunächst eine Dauer, welche keinen Anfang und kein Ende hat. Sonst wird das Wort auch im uneigentlichen Sinne gebraucht, indem es eine zwar sehr lange, aber nach beiden Seiten begrenzte Dauer bezeichnet; z. B. wenn den Israeliten der ewige Besitz Palästinas in der heiligen Schrift verheißen wird. Auch bezeichnet ewig eine Dauer, welche zwar einen Anfang, aber kein Ende hat, z. B. wenn wir von dem ewigen Leben sprechen, welches wir nach dem Tode erwarten. In diesem Sinne schreiben wir Ewigkeit auch den Engeln und Menschen zu; (was die Scholastiker insgesammt aevum nannten). Dagegen kann das Sein Gottes aus dem angegebenen Grunde keinen Anfang und kein Ende haben; und darin besteht das erste Merkmal der Ewigkeit Gottes. Zweitens. Aber Gott ist nicht bloß die unendliche Vollkommenheit, sondern auch ohne alle Veränderung. Daher müssen wir sagen, daß Gott die beständig sich gleich bleibende Ewigkeit ist.

Außerdem daß die Ewigkeit Gottes im angegebenen Sinne aus den bisherigen Lehren über Gott mit Nothwendigkeit folgt, bezeugen dieselbe auch noch ausdrücklich die heilige Schrift, die Väter und die Kirche. Die heilige Schrift z. B. Ps. 89, 2: „Ehedem die Berge wurden, und gebildet ward die Erde und ihr Umkreis, bist du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ Ebendort V. 4 heißt es: „Tausend Jahre sind vor deinen Augen, wie der gestrige Tag, der vergangen, und wie eine Woche in der Nacht“; wo eine bildliche Beschreibung der Ewigkeit Gottes gegeben wird. Ebenso 1. Tim. 6, 16: „Der Herr der Herrscher besitzt allein Unsterblichkeit.“ Diese Stelle erklärt der h. Augustinus in seinem 23. Tractat über Johannes Nro. 9 (tom. III, S. 1587), indem er aus der Unveränderlichkeit Gottes die Ewigkeit Gottes ableitet. Tertullian contra Hermogenem cap. 4. erklärt die Ewigkeit für die eigentliche Bezeichnung Gottes. Die Kirche spricht die Ewigkeit Gottes in dem Symbolum Athanasianum mit den Worten aus: Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus sanctus: et tamen non tres aeterni: sed unus aeternus. Dasselbe geschah auf dem vierten Concil vom Lateran: Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus sanctus: tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino. Die beiden wesentlichen Merkmale, welche die Ewigkeit Gottes ausmachen, sind das anfangs- und endlose Sein und das beständig sich gleichbleibende Sein. Daraus folgt die Richtigkeit der Erklärung, welche Boëthius von der Ewigkeit Gottes gegeben hat, und welche nach ihm stehend geworden ist: Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Der h. Thomas hat diese Erklärung P. I, quaest. 10, art. 1. nach allen ihren Theilen behandelt. Auch folgt aus dem bisher Gesagten, daß Gott seine Ewigkeit oder daß das

Wesen Gottes die Ewigkeit ist. Denn das Wesen Gott ist das Sein. Das Sein aber ist die Dauer, folglich muß auch das Wesen Gottes seine Dauer oder seine Ewigkeit sein. Und wenn es Gott allein zukommt, daß das Sein seine Wesenheit ist, so kommt auch Gott allein die Ewigkeit zu; — wogegen den erschaffenen Dingen Zeit und Raum, da Gott nur ein Endliches erschaffen kann. Auch folgt aus dem Gesagten, daß der Begriff der Ewigkeit Gottes sich zunächst an die Unveränderlichkeit Gottes anschließt, durch welche Gott beständig sich gleich bleibt, nicht aber an die Unermeßlichkeit Gottes, wie das Perrone will. In Gott ist Unermeßlichkeit und Unveränderlichkeit zwar dasselbe, aber nicht unserer Erkenntniß nach; und darauf kommt es hier nur an, indem wir nach dieser die göttlichen Attribute unter einander ordnen.

§. 25. Gottes Einheit.

1. Hiernach haben wir über die Einheit Gottes zu handeln; nämlich über die physische Einheit Gottes, denn über die numerische haben wir schon §. 6. gehandelt und dieselbe als im Begriffe Gottes nothwendig mit eingeschlossen erklärt, und §. 7. bewiesen, daß sie daraus folge, daß Gott das absolute Princip ist. Gott ist mit sich selbst und in sich selbst im höchsten Grade Eins. Denn die Einheit bezeichnet ein ungetheiltes Sein. Nun hat aber Gott im höchsten Grade das Sein; denn sein Sein oder Wesen ist die unendliche Fülle alles Guten. Auch ist Gott im höchsten Grade ungetheilt. Denn Gott ist der allereinfachste und die lauterste Wirklichkeit. Daher gebührt Gott im höchsten Grade das Attribut der Einheit, nämlich der physischen Einheit, d. h. der Einheit, welche durch das Wesen oder die Natur (φύσις) Gottes begründet ist.*) Aus dieser physischen Einheit Gottes folgt die numerische, daß es nur Eine Einzige Wesenheit Gottes oder nur Ein Einziges absolutes Princip gebe, nicht zwei oder mehrere absolute Principe, schon von selbst, wie wir §. 7. bewiesen haben; — wenn anders wir diesen Unterschied physische Einheit Gottes, numerische Einheit Gottes beibehalten und nicht lieber schlechtweg sagen wollen: Einheit Gottes; wie es der h. Thomas will, welcher P. 1, quaest. 11, art. 3, ad 2 schreibt: Unum, secundum quod est principium numeri, non praedicatur de Deo, sed solum de his, quae habent esse in materia. Unum enim, quod est principium numeri, est de genere mathematicorum, quae non habent esse in materia, sed sunt secundum rationem a materia abstracta. Unum vero, quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet a materia. Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen secundum modum apprehensionis nostrae non cognoscitur a nobis nisi per modum privationis et remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua privative dicta de Deo praedicari, sicut quod est incorporeus, infinitus: et similiter de Deo dicitur, quod sit unus. Der h. Thomas geht hier von der physischen Einheit aus. Sie ist ihm jenes göttliche Attribut, wodurch jede Theilung, Trennung und Zusammensetzung von Gott ausgeschlossen wird; er lehrt, daß diese Gott zukomme, und daß in dieser die numerische schon enthalten sei, wie wir vorher sagten.

---

*) Ueber diese Begriffe Wesen, Natur, Person u. s. w. werden wir nachher bei der Lehre von der Trinität handeln. Vergl. §. 45. Nro. 2.

2. Die Einheit Gottes ist besonders dadurch begründet, daß in Gott gar keine andern Unterschiede sind, als die persönlichen. Diese aber werden durch die Beziehungen der Wesenheit Gottes zu sich selbst gebildet. Darum sind diese Beziehungen nicht etwas von Außen zur Wesenheit Gottes Hinzukommendes, sondern die Wesenheit Gottes selbst. Darum wird auch durch diese Beziehungen keine Zusammensetzung in Gott und durch die persönlichen Unterschiede keine Theilung in Gott bewirkt. Und darum ist Gott auch als der Dreipersönliche im höchsten und vollkommensten Sinne in sich selbst und mit sich selbst nur Einer. Die Einheit Gottes ist demnach eigentlich durchaus dasselbe mit der Einfachheit Gottes.

3. Der h. Thomas beweist P. I, quaest. 11. art. 3. die Einheit Gottes, d. h. die physische und die numerische Einheit Gottes, aus folgenden drei Gründen. **Erstens** aus der Einfachheit Gottes. In allen erschaffenen Dingen bemerken wir eine Zusammensetzung aus der Gattung und aus dem einzelnen oder individuellen Sein; und ebenso aus dem Grunde des Seins und aus dem Sein selbst; d. h. aus dem quo est und quid est. Aber in Gott ist gar keine Zusammensetzung. Also kann das Wesen Gottes auch keinem andern außer Gott zukommen: also kann es auch nicht mehrere Götter geben. **Zweitens.** Aus der unendlichen Vollkommenheit Gottes. Denn Gott enthält die ganze Vollkommenheit des Seins in sich. Wären aber mehrere Götter, so müßten sie sich unterscheiden. Also würde dem Einen etwas zukommen, was dem Andern nicht zukäme. Wenn aber dieses der Fall wäre, so würde die Vollkommenheit dem Einen derselben fehlen; und so würde derjenige, in welchem ein Mangel wäre, nicht schlechthin vollkommen sein. Also ist es unmöglich, daß es mehrere Götter gebe. Und darum haben die alten Philosophen, welche ein unendliches Princip annahmen, von der Wahrheit gleichsam selbst gedrängt, nur Ein Princip angenommen. Eine solche Beweisführung für die Einheit Gottes finden wir schon im heidnischen Alterthume, nämlich bei den Hellenen. **Xenophanes** (im 5ten Jahrhundert vor Christus), berichtet die Geschichte, habe auf den ganzen Himmel seinen Blick gerichtet und gesagt: das Eine sei der Gott*); eine Mehrzahl von Göttern könne nicht gedacht werden, denn das Beste und Gewaltigste könne nur eines sein**); **ein** Gott ist unter Göttern und Menschen der größte, weder an Gestalt den Sterblichen vergleichbar, noch an Geist ***); er regiert ohne Mühe das Weltall und ist ganz sehend, hörend, denkend. Der Volksglaube aber habe den Göttern alle Thorheiten und Laster der Menschen angedichtet. ****) **Drittens.** Aus der Einheit der Welt. Wir finden im ganzen Universum eine gegenseitige Beziehung

---

*) Vergl. Aristoteles: Metaph. I, 5. pag. 986 (Edit. Bekker, Berlin 1831—36, 4 Bde.); εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἕν εἶναί φησι τὸν θεόν.

**) Verg. Aristoteles de Xenophane (Bd. 3 der angeführten Ausgabe pag. 977): εἰ δ᾽ ἔστιν ὁ θεὸς ἁπάντων κράτιστον, ἕνα φησὶν αὐτὸν προσήκειν εἶναι. εἰ γὰρ δύο ἢ ἔτι πλείους εἶεν, οὐκ ἂν ἔτι κράτιστον καὶ βέλτιστον αὐτὸν εἶναι πάντων. Diesen Gedanken haben alle Philosophen und Theologen von Xenophanes für die Einheit Gottes entlehnt.

***) Vergl. Xenophanis Frag. I. edid. Karsten, bei Clem. Alexand. Strom. V, pag. 714 (Edit. Venetiis 1757): εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσιν καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα.

****) Man wird sich aus der Geschichte der griechischen Philosophie erinnern, daß diese schon von ihrem ersten Beginne in Thales an zur Religion des Volkes, wie sie in der griechischen Mythologie enthalten war, in ein feindseliges Verhältniß trat.

aller Dinge, indem das Eine dem Andern dient. Durch diese gegenseitige Beziehung der einzelnen erschaffenen Dinge zu einander bildet das Universum Ein Ganzes. Nun kann aber das Vielfache und Mannichfaltige nicht nach einer einzigen Ordnung regiert und zu einem einzigen Endzwecke geführt werden, als nur von einem Einzigen. Denn für die Einheit ist auch die Einheit der Grund, nach dem Satze, daß jedes Wirkende nur nach der Aehnlichkeit mit sich selbst wirkt; und die Vielheit ist nur insofern Grund der Einheit, als sie selbst eine Einheit bildet. So ist die Vielheit nicht an und für sich, sondern nur zufällig die Ursache der Einheit. Also muß auch die Einheit der Welt ihren letzten Grund in der Einheit Gottes haben. Also kann es unmöglich mehrere Götter geben. Im folgenden vierten Artikel beweist dann der h. Thomas, daß Gott die vollkommenste Einheit ist, weil Gott das vollkommenste Sein und die vollkommenste Einfachheit ist.

4. Die Einheit Gottes hat auch die pantheistische Philosophie unsrer Tage mit höchstem Nachdrucke hervorgehoben, so nämlich, daß sie nur Eine Einzige göttliche Substanz lehrt, in welcher alle andern verschwinden; wie Spinoza; oder nur Ein Einziges Sein, das Denken, wie Hegel. Eben diese verkehrte Hervorhebung der Einheit Gottes rechnet sich der Pantheismus zu seinem höchsten Verdienste. Wir sagten: Diese verkehrte Einheit; — denn genauer betrachtet ist sie eine Einheit bloß in der Möglichkeit. Deßhalb bemerkten wir §. 21. Nro. 7., daß nicht eine solche abstracte Einheit, sondern der Geist und das Leben das Höchste ist, und daß Gott durch die Einheit seines Wesens und die Dreiheit der Personen der Geist und das Leben im unendlichen Grade ist. Gott ist die bloß wirkliche und die absolut lebendige Einheit. — Hiermit beschließen wir die Attribute, welche das göttliche Sein oder die göttliche Ruhe betreffen.

§. 26. Wirklichkeit und Beschaffenheit des göttlichen Erkennens.

1. Nachdem diejenigen Attribute, welche sich auf das Sein oder auf die Wesenheit Gottes beziehen, behandelt sind, gelangen wir durch die natürliche Ordnung zu denjenigen, die eine Thätigkeit Gottes ausdrücken. Wir betrachten nämlich, dem h. Thomas folgend, das göttliche Wesen als in vollkommenster Ruhe und zugleich als in vollkommenster Thätigkeit begriffen. Vergl. §. 19. Nro. 2. Die Thätigkeit ist theils eine solche, welche in dem Handelnden bleibt, theils eine solche, welche in einer äußern Wirkung hervortritt. Darum werden wir zuerst über die Erkenntniß und den Willen Gottes handeln; (denn das Erkennen ist in dem Erkennenden und das Wollen in dem Wollenden); und darnach über die Macht Gottes, weil diese als das Princip der göttlichen Thätigkeit zu betrachten ist, die in einer äußern Wirkung hervortritt. Weil ferner das Erkennen ein gewisses Leben ist: so muß nach der Erkenntniß Gottes über das Leben Gottes gehandelt werden. Und weil die Erkenntniß nur das Wahre zum Gegenstande hat, so muß auch über Wahrheit und Irrthum eine Erörterung angestellt werden. Endlich weil alles Erkannte in dem Erkennenden ist, die Begriffe der Dinge aber, insofern sie in der Erkenntniß Gottes sind, Ideen genannt werden: so haben wir mit der göttlichen Erkenntniß auch die Lehre von den Ideen zu verbinden. Also zunächst über die Erkenntniß Gottes. Hinsichtlich der Erkenntniß Gottes ist nachzuweisen, 1) daß Gott wirklich Erkenntniß besitzt; 2) welche Erkenntniß Gott besitzt; 3) über das Mittel der göttlichen Erkenntniß; 4) über die Eintheilung der göttlichen Erkenntniß. Oder: Wirklichkeit und Beschaffen-

heit der göttlichen Erkenntniß; Inhalt der göttlichen Erkenntniß; Mittel der göttlichen Erkenntniß; Eintheilung der göttlichen Erkenntniß. Die beiden letzten Gegenstände vorzüglich haben zu vielen und heftigen Streitigkeiten unter den katholischen Theologen Veranlassung gegeben.

2. Wir handeln zuerst über die Wirklichkeit und über die Eigenthümlichkeiten der göttlichen Erkenntniß. Daß Gott wirklich Erkenntniß besitzt, hat noch Niemand geläugnet, welcher an einen persönlichen Gott glaubte. Denn sein Wesen ist die unendliche Vollkommenheit, daher muß er auch Erkenntniß besitzen. Die h. Schrift sowohl des alten als des neuen Testaments bezeugt an sehr vielen Stellen die Erkenntniß Gottes; z. B. 1. Kön. 2, 3; Esther 14, 14; Röm. 11, 33; Weish. 8, 8; Eccli. 1, 2 flg.; 42, 19; Job. 36, 6; 28, 24; Ps. 138, 3 fg. und V. 16; Ps. 146, 4; Isaias 40, 28; Hebr. 4, 3; 1. Johannes 3, 20; Ps. 93, 7—11.*)

Aber Gott hat nicht bloß Erkenntniß und Wissenschaft, sondern vielmehr Gott ist die Erkenntniß und Wissenschaft selbst, oder die Erkenntniß ist das Wesen Gottes. Denn wäre die Erkenntniß von dem Wesen Gottes unterschieden, und als etwas Zuständliches in ihm vorhanden, wie in uns: so wäre die Erkenntniß etwas zum Wesen Gottes Hinzugekommenes, demselben Aeußerliches und Accidentelles, und so in dem Wesen Gottes eine Vielheit und Zusammengesetztheit, was gegen die Einfachheit Gottes ist.**) Aber ein gewisser Unterschied zwischen dem Wesen und der Erkenntniß Gottes muß angenommen werden. Denn 1) Gottes Sein ist immanent, sein Erkennen aber ist in einer gewissen Beziehung transient, geht nämlich auch nach Außen. 2) Das Sein und das Wesen Gottes ist absolut nothwendig. Aber das Erkennen Gottes ist nicht absolut nothwendig; sondern bedingt nothwendig; nämlich insofern als Gott den Beschluß, die Geschöpfe zu erschaffen, gefaßt hat. 3) Gott erkennt zwar alle Dinge, aber er ist nicht alle Dinge, sondern er kommt mit keinem außer ihm seienden Gegenstande in irgend eine Zusammensetzung. Diese drei Unterschiede des göttlichen Seins und Erkennens gründen sich auf die wesentliche Verschiedenheit des Weltalls von Gott. Aber wir können auch diesen vierten Unterschied zwischen dem Sein Gottes und zwischen dem Erkennen Gottes anführen, welcher in Gott selbst begründet ist.

---

*) Cf. der h. Thomas I, 14, 1: Utrum in Deo sit scientia? wo der h. Thomas aus der absoluten Geistigkeit Gottes seine absolute Erkenntniß beweist. Wir haben diese Schriftstellen für's Erste nur erwähnt, weil im Verlaufe der Lehre von der göttlichen Erkenntniß selbst noch mehrere vorkommen werden.

**) „Das Erkennen ist nicht eine nach Außen hinausgehende, d. h. in einer Wirkung hervortretende Thätigkeit, sondern eine in dem Erkennenden bleibende, als die Wirklichkeit und Vollkommenheit desselben. Denn so wie das Sein der Form folgt, so folgt das Erkennen der Anlage zur Erkenntniß, (oder dem Erkenntnißvermögen). Aber in Gott ist keine Form, welche von seinem Sein verschieden ist. Da nun das Sein Gottes seine Wesenheit ist, so folgt mit Nothwendigkeit, daß auch sein Erkennen seine Wesenheit und sein Sein ist. In Gott ist daher das erkennende Erkenntnißvermögen, und das, was erkannt wird, und die Anlage zur Erkenntniß, und das Erkennen selbst durchaus Eins und Dasselbe. Wenn wir daher Gott die Erkenntniß beilegen: so wird in seiner Wesenheit keine Vielheit gesetzt." So sagt auch der h. Augustin de Trinitate VII: Ipsi intelligere est esse. Diese Gedanken entwickelt der h. Thomas I, 14, 4: Utrum ipsum intelligere Dei sit eius substantia?

Denn es ist Glaubenslehre, daß zwischen den drei göttlichen Personen ein wirklicher Unterschied statt findet. Der entgegengesetzte Irrthum ist die Häresie des Sabellius. Dieser Unterschied zwischen der Person des Vaters und des Sohnes wird gewöhnlich so bestimmt, daß der Vater als das persönliche Sein, der Sohn als das persönliche Erkennen betrachtet wird. Die drei ersten Unterschiede zwischen dem göttlichen Sein und Erkennen bestehen bloß in unsrer Erkenntniß, und gelten insofern, als Sein, Erkennen, Wollen jeder einzelnen göttlichen Person zukommt und nur Ausdrücke für die unendliche Vollkommenheit Gottes sind. Daher verschwinden sie auch bei näherer Betrachtung. So ist Gott ebensowohl alle Dinge selbst, weil er die unendliche Vollkommenheit ist, als er alle Dinge erkennt.

So erkennt Gott auch sich selbst und alles außer ihm Seiende durch einen einzigen Act. Bei dem vierten Unterschiede aber ist Sein als die Bezeichnung der ersten Person, Erkennen als die Bezeichnung der zweiten betrachtet; und dann besteht zwischen Sein und Erkennen ein wirklicher Unterschied in Gott.

3. Als Eigenschaften der göttlichen Erkenntniß sind insbesondere diese vier zu betrachten, weil durch dieselben das ganze Wesen der göttlichen Erkenntniß ausgedrückt wird. Dieselbe ist einfach, unveränderlich, unendlich und wirksam. Daraus, daß das Erkennen das Wesen Gottes selbst ist, geht schon hervor, daß die Erkenntniß Gottes nothwendig diese Eigenschaften haben muß. Dieselben sind nur das Wesen Gottes selbst.

Die Erkenntniß Gottes ist im höchsten Grade einfach. Denn Erstens Gott erkennt nicht das Eine nach dem Andern, wie wir, sondern er erkennt Alles zugleich, weil irgend eine Aufeinanderfolge in Gott nicht angenommen werden darf. Sein Wesen ist bloße Wirklichkeit und beständig sich selbst gleichbleibend. Die unendliche Menge der Gegenstände, welche Gott erkennt, nämlich sich selbst, alles Wirkliche, alles Gedenkbare, erkennt daher Gott zugleich.

Zur Einfachheit der göttlichen Erkenntniß gehört Zweitens, daß er nicht von gewissen Principien des Erkennens ausgehend das Einzelne erkennt, wie wir. Denn theils liegt in einem solchen Uebergange schon eine Zeit enthalten, theils könnte derselbe ja nur vom Bekannten zum Unbekannten statt finden, was in Gott ebenfalls nicht angenommen werden kann. Also Alles, was Gott erkennt, erkennt er in einem einzigen, durchaus einfachen und ewigen Acte. Diese Einfachheit der göttlichen Erkenntniß deutet die h. Schrift Weish. 7, 22. 23 an. Unter den Vätern hat besonders der h. Augustin de Trinitate XV, cap. 14, nro. 23 (tom. VIII, pag. 1076) die Einfachheit der Erkenntniß Gottes bezeugt. Zuerst sagt er: Nosse et esse ibi unum est. Und am Ende des Capitels: Sciunt invicem Pater et Filius: sed ille gignendo, iste nascendo. *) Et omnia, quae sunt in eorum scientia, in eorum sapientia, unusquisque eorum simul videt, non particulatim aut singillatim, velut alternante con-

*) Der h. Augustin will sagen: Der Vater und der Sohn (und ebenso der heilige Geist) wissen sich gegenseitig als die Träger Einer und Ebenderselben göttlichen Wesenheit, und darum als von einander unterschieden. Zugleich sucht er zu verhüten, daß die Auffassung des Sohnes als der persönlichen Weisheit Gottes nicht dahin mißdeutet werde, als wenn der Vater ohne den Sohn keine Erkenntniß hätte; weßhalb wir wiederholt sagten, Sein, Erkennen, Wollen als Ausdrücke der göttlichen Vollkommenheit komme jeder einzelnen göttlichen Person zu, und sei dann nur in unsrer Erkenntniß verschieden.

spectu hinc illuc, et inde huc, et rursus inde vel inde in aliud atque aliud, ut aliqua videre non possit, nisi non videns alia: sed, ut dixi, simul omnia videt, quorum nullum est, quod non semper videt. Da wir überhaupt unsere Erkenntnisse über Gott nur aus dem Guten, was in den Geschöpfen ist, ausdrücken können, so benennen wir auch die Erkenntniß Gottes mit den verschiedenen Namen, mit welchen wir die Vortrefflichkeit der Erkenntniß des erschaffenen Geistes bezeichnen. Der Mensch nämlich hat nach den verschiedenen Gegenständen seiner Erkenntniß verschiedene Erkenntnisse. Denn insofern als derselbe die Principien erkennt, legen wir ihm Einsicht bei; Wissenschaft oder Wissen, insofern er die Folgerungen oder Schlüsse erkennt; Weisheit, insofern als er den Hauptgedanken irgend einer Erkenntniß, d. h. den leitenden Grundsatz oder die Idee irgend eines erkennbaren Gegenstandes erfasset hat; d. h. nicht bloß einige oder mehrere Theile einer Disciplin inne hat, sondern derselben ganz mächtig ist; denn Weisheit kommt von Wissen. Beachtenswerth ist die Erklärung der sapientia vom h. Bernard: Sapiens est ille, cui res sapiunt, sicut sunt. Damit ist die übernatürliche Erkenntniß gemeint, welche mit der Liebe zu Gott verbunden ist. Rath oder Klugheit legen wir Jemanden bei, insofern er das Ausführbare erkennt. Aber dieses Alles erkennt Gott durch eine einzige und durchaus einfache Erkenntniß. Daher kann auch die einfache Erkenntniß Gottes mit allen jenen Namen benannt werden, jedoch so, daß von einer jeden dieser Bezeichnungen, wenn sie auf Gott angewandt wird, alles Unvollkommene ausgeschlossen, und nur das Vollkommene beibehalten werde. So werden auch in der heil. Schrift diese Bezeichnungen für die göttliche Erkenntniß häufig angewandt; z. B. Job 12, 13; besonders Isaias 11, 2 — 4.

4. Die Unveränderlichkeit der göttlichen Erkenntniß folgt schon aus der Unveränderlichkeit der Wesenheit Gottes; bei welcher wir alle Hauptgedanken von der Unveränderlichkeit der göttlichen Erkenntniß schon angegeben haben. Die Veränderungen in den Creaturen bewirken keine Veränderung in der Erkenntniß Gottes. Denn Gott erkennt nicht durch Theilung und Zusammensetzung, wie wir, sondern auf eine durchaus einfache Weise, nicht in zeitlicher, sondern in ewiger Weise. Cf. der h. Augustin Confess. XIII, 16 (tom I, pag. 853): Sicut omnino tu es, tu scis solus, qui es incommutabiliter et vis incommutabiliter. Et essentia tua scit et vult incommutabiliter, et scientia tua est et vult incommutabiliter, et voluntas tua est et scit incommutabiliter etc. Die hauptsächlichsten Einwendungen gegen die Unveränderlichkeit der göttlichen Erkenntniß hat der h. Thomas P. I, quaest. 14, art. 15, ad 1., ad 2., ad 3. schon widerlegt.

5. Die Erkenntniß Gottes ist unendlich, d. h. für die Erkenntniß Gottes kann keine Grenze und kein Ziel angegeben werden. Die Erkenntniß Gottes umfasset daher nicht nur unendlich Vieles, sondern Gott erkennt auch einen jeden Gegenstand, insoweit als er erkannt werden kann. Gott allein kommt das Begreifen zu. Gott erkennt sich selbst, alles Wirkliche und alles Mögliche. Dieses wird deutlicher werden, wenn von den Gegenständen der göttlichen Erkenntniß die Rede ist. Siehe §. 28.

6. Die Erkenntniß Gottes ist wirksam, oder die Erkenntniß Gottes ist die Ursache der Dinge. Wir wollen zuerst diese Wahrheit, welche als zum Glauben gehörend angesehen werden muß, aus der h. Schrift vorlegen, und dann die verschiedenen Ansichten angeben, wie Gott durch seine Erkenntniß

die Ursache der Dinge ist. Ps. 103, 24: **Omnia in sapientia fecisti;** Weish. 7, 21 wird diese Weisheit **omnium artifex** genannt; Jerem. 10, 12: „Er hat die Erde geschaffen durch seine Macht, den Erdkreis bewahret durch seine Weisheit, und die Himmel durch seine Einsicht ausgespannt." Prov. 8, 27: „Als er die Himmel bereitete, war ich zugegen; als er nach genauem Gesetze einen Kreis zog um die Tiefen." So spricht die ewige und persönliche Weisheit, der Sohn Gottes, welcher durch den Act des Selbsterkennens vom Vater seinen Ursprung nimmt.*) Unter den Vätern ist zu vergleichen der h. Augustin **de Trinitate XV, 13 (tom. VIII, pag. 1076): Universas creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit, sed ideo sunt, quia novit. Non enim nescivit, quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit: non quia creavit, scivit. Nec aliter ea scivit creata, quam creanda: non enim eius sapientiae aliquid accessit ex eis: sed illis exsistentibus, sicut oportebat, et quando oportebat, illa mansit, ut erat.****) Der heil. Augustin will an dieser Stelle sagen, daß die Erkenntniß der Zukunft nicht als eine Folge der Allmacht angesehen werden dürfe, denn eine solche Abhängigkeit des einen Attributs vom andern besteht in Gott nicht; cf. der h. Gregor der Große **Moral, XX, c. 23; XXXII, c. 6.** Aber hauptsächlich will er hervorheben, daß die Erkenntniß Gottes, als der Inhalt der Ideen aller Dinge, die Ursache aller Dinge sei. Demnach kann durch die Lehre von den Ideen erst recht deutlich werden, wie die Erkenntniß Gottes die Ursache aller Dinge ist; nämlich so: Jeder erschaffene Wille, der irgend etwas ausführen will, hat die Vernunft zum Leiter und Führer. Folgt er derselben nicht, so ist sein Handeln willkürlich. Daher ist von jedem gewaltthätigen, willkürlichen und revolutionären Handeln der Grundsatz gebräuchlich: **Sic volo, iubeo: sit pro ratione voluntas;** indem ein solches Handeln nur das momentan Zweckmäßige berücksichtigt, sich aber um die Idee nicht bekümmert und deßhalb durch die Zeit selbst gerichtet wird. So ist es beim erschaffenen Geiste. In allem seinen Wirken folgt er einem bestimmten Gedanken. Aber der erschaffene Geist ist nach dem Ebenbilde Gottes, und aus dem Guten in den Geschöpfen erkennt er Gott auf eine wahre und wirkliche Weise. Daher kann auch nur Gott nach seiner Erkenntniß handeln, oder die göttliche Allmacht wird durch die göttliche Erkenntniß geleitet und geführt. Da nun Gott Alles durch seine Wesenheit wirket, die Wesenheit Gottes aber sein Erkennen selbst ist: so muß auch das Erkennen Gottes die Ursache der Dinge außer Gott sein, insofern das Erkennen den Willen Gottes mit einschließt. Die Erkenntniß Gottes ist demnach die Ursache der Dinge erstens insofern als beim erschaffenen sowohl als beim unerschaffenen Geiste das Können durch das Wissen geleitet wird; wobei man aber die Vorstellung irgend einer Zusammensetzung oder Theilung in Gott sorgfältig fern zu halten hat. Dazu kommt zweitens insofern, als Gott ebenso nothwendig, als er sich selbst begreift, auch Alles erkennt, was er machen kann, oder die Ideen aller Dinge, der möglichen sowohl als der wirklichen, erkennt. Denn wenn Gott nicht Alles erkännte, was er machen könnte, so würde er sich nicht selbst begreifen. So nothwendig es daher ist, daß Gott sich selbst erkennt und sich selbst begreift, so nothwendig ist es auch,

*) Weßhalb aber die Kirche diese Stelle auch auf die Allerseligste Jungfrau anwenden kann, werden wir bei der Lehre von der Erlösung sehen.

**) Das Vorherwissen Gottes wendet er eben dort auch auf die Erhörbarkeit unserer Gebete an.

daß er Alles erkennt, was er machen kann. Darum ist sein Erkennen die Ursache aller Dinge. Cf. der h. Thomas Supplem. q. 92, art. 3: Deus videndo suam essentiam cognoscit omnia, quae sunt et erunt et fuerunt: et haec dicitur cognoscere notitiâ visionis: quia ad similitudinem visionis corporalis cognoscit ea quasi praesentia. Cognoscit insuper videndo suam essentiam omnia, quae potest facere, quamvis nunquam fecerit nec facturus sit. Alias non perfecte cognosceret potentiam suam. Non enim potest cognosci potentia, nisi sciantur potentiae obiecta. Et haec dicitur cognoscere scientia vel notitia simplicis intelligentiae. Man kann die Stelle Ps. 135, 5: Qui fecit coelos in intellectu, hinzufügen. Insofern das Erkennen Gottes die Ursache der Dinge ist, wird dasselbe mit dem Ausdrucke der Schule scientia approbationis genannt. Bis dahin sind alle katholischen Theologen einverstanden. —

Aber sehr verschiedene Ansichten herrschen unter den katholischen Theologen, inwiefern die Erkenntniß Gottes die Ursache der Dinge sei. Die Thomisten nämlich behaupten, daß die Erkenntniß Gottes die adäquate oder formelle Ursache der Werke Gottes oder das unmittelbare Princip des Weltalls sei. Daher bezeichnen auch die Thomisten, wenn sie die Erkenntniß Gottes als Ursache der Dinge betrachten, dieselbe als unter die scientia visionis, oder doch als unter die scientia approbationis unterzuordnen. Scientia visionis nämlich wird das göttliche Erkennen genannt, insofern als es sich auf diejenigen Gegenstände bezieht, welche Gott wirklich hervorbringt. Die Thomisten wollen damit sagen: Die Gegenstände, welche Gott bewirken will, sind deßhalb zukünftig, weil Gott in seiner Erkenntniß den Beschluß gefaßt hat, daß dieselben geschehen sollen. Vielleicht lag bei der Auffassung der Erkenntniß Gottes als des unmittelbaren Princips der Dinge dieser wahre und richtige Gedanke zum Grunde: Ein Sein außer dem Wesen und Leben Gottes, d. h. ein geschöpfliches Sein, ist nur insofern und in der Art und Weise möglich, als es in der göttlichen Erkenntniß besteht. Darum ist auch die Erkenntniß Gottes das ursprüngliche Maaß aller Dinge; wie wir unten §. 31 noch beweisen werden. Insofern ist allerdings die Erkenntniß Gottes das unmittelbare Princip aller Geschöpfe. — Andere Theologen dagegen verwerfen die Erkenntniß Gottes als die unmittelbare oder adäquate Ursache der Dinge, weil nicht einzusehen sei, wie Gott durch die bloße Erkenntniß ohne den Willensbeschluß irgend etwas bewirken könne, und lassen die Erkenntniß Gottes nur als die mittelbare oder inadäquate Ursache, nicht als die causa totalis, wie die Thomisten, sondern nur als die causa partialis, gelten, oder als concausa. Damit wollen diese Theologen sagen, daß die göttliche Erkenntniß für den göttlichen Willen gleichsam nur die Führerinn gewesen sei. Aber dies ist nur eine prioritas rationis, weil in Gott durchaus keine Zeit, sondern das Wesen Gottes die gegenwärtige Erkenntniß und der gegenwärtige Wille selbst ist. Darum ist in Gott eine Aufeinanderfolge der Erkenntniß und des Beschlusses unmöglich. Wir aber müssen in unserm Erkennen über Gott so unterscheiden. Daher streiten auch diese Theologen dafür, daß die Erkenntniß Gottes als Ursache der Dinge unter die scientia simplicis intelligentiae untergeordnet werden müsse: durch welche Gott das bloß Mögliche oder Gedenkbare erkennt. Denn, sagen sie, durch seine Erkenntniß faßt Gott noch keinen Entschluß; (wie wir uns in unsrer unvollkommenen menschlichen Weise ausdrücken müssen; denn alle Erkenntnisse und Entschlüsse Got-

tes sind ewig, unveränderlich und nothwendig in Gott, weil er die höchste Einfachheit und lauterste Wirklichkeit ist); sondern durch seine Erkenntniß stellt er sich nur die verschiedenen Muster und Formen, nach denen er handeln könnte, vor und handelt dann nach denjenigen, welche sein absoluter Wille und seine absolute Macht auswählt. Diese verschiedenen Ansichten hangen mit der Beantwortung der Frage: Kann die scientia media, (durch welche Gott das bedingt Zukünftige erkennt), zur Erklärung der wirksamen Gnade mit Recht angewendet werden, oder nicht? aufs innigste zusammen. Aber ebenso ungegründet, als sich die Thomisten auf den h. Thomas zu berufen suchen, um ihre Erklärung von der Vereinigung zwischen der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit bei der wirksamen Gnade zu erklären: ebenso ungegründet berufen sie sich für ihre Ansicht über die Erkenntniß Gottes als Ursache der Dinge auf den h. Thomas. Denn man vergleiche **I, 14, 8**: Manifestum est, quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere: unde necesse est, quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam. Noch bestimmter **I, 14, 9, ad 3**: Dei scientia est causa rerum voluntate adiuncta. Unde non oportet, ut, quaecunque scit Deus, sint, vel fuerint, vel futura sint: sed solum ea, quae vult esse, vel permittit esse. Und in dem 16. Artikel derselben Frage sagt er wiederholt, Gott erkenne Alles, was irgendwie von ihm ausgeführt werden könnte. Auch ist die ganze Lehre des h. Thomas von den Ideen, quaest. 15. zu vergleichen. Aber der sprechendste Beweis, daß der h. Thomas die Erkenntniß Gottes nur als die mittelbare Ursache der Dinge angenommen hat, sind die beiden folgenden Stellen. In dem Prologe der 22. Frage des ersten Theiles sagt er: Ea, quae respiciunt simul intellectum et voluntatem, sunt providentia quidem respectu omnium, praedestinatio vero et reprobatio et quae ad haec consequuntur, respectu hominum specialiter in ordine ad aeternam salutem. Also nach der Ansicht des heil. Thomas gehört die Führung aller Geschöpfe überhaupt und des Menschen insbesondere durch Gott zu dem von Gott gesetzten Endzwecke der göttlichen Erkenntniß und dem göttlichen Willen an. Die hier bezeichneten Gegenstände nennt er in der Vorrede der 19. Frage ea, quae ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent. Also gehört auch die Erschaffung der göttlichen Erkenntniß und dem göttlichen Willen an, weil Erschaffung und Führung zum Endzwecke wesentlich zusammen gehören. Also ist auch der h. Thomas der Ansicht, daß die Erkenntniß Gottes nur die mittelbare Ursache der Dinge ist. Ebenso **I, 19, 11, ad 1**: Scientia non est causa eorum, quae fiunt, nisi per voluntatem: non enim, quae scimus, facimus, nisi velimus. Dafür entscheiden auch wir uns. Denn einerseits kann Gott nur dasjenige machen, was er als ihm möglich erkennt; anderseits ist nur durch den Entschluß Gottes, aus dem Möglichen dies Weltall zu erschaffen, dasselbe geworden.

§. 27. Gegenstand des göttlichen Erkennens.

1. Wir haben zweitens über den Gegenstand der göttlichen Erkenntniß zu handeln. Alles das ist Gegenstand der göttlichen Erkenntniß, worauf dieselbe gerichtet wird, oder was Gott erkennt. Gott erkennt sich und Anderes außer sich. Was außer Gott ist, ist theils möglich, theils wirklich, theils vergangen, theils zukünftig, und zwar entweder gewiß oder schlechthin zukünftig, oder bedingt zukünftig. Wir haben daher zuerst über den ur-

sprünglichen und nächsten Gegenstand der göttlichen Erkenntniß zu handeln, welcher Gott selbst ist; und dann über den secundären, das von Gott Unterschiedene. — Gott erkennt sich selbst. Dies lehrt die heilige Schrift 1. Cor. 2, 10. 11: **Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei: quae sunt Dei, nemo novit, nisi Spiritus Dei.** Gott muß sich selbst erkennen, weil er erkannt werden kann; denn sein Wesen ist bloße Wirklichkeit; und weil er seinem Wesen nach Erkenntniß ist. Diese Gedanken führt der h. Thomas **P. I, quaest. 14, art. 2.** aus. Aber Gott erkennt nicht bloß sich selbst, sondern Gott begreift auch sich selbst. Dies beweist der h. Thomas **P. I, quaest. 14, art. 3.** so: „Gott begreift sich selbst, wenn er sich in so weit erkennt, als er erkannt werden kann. Gott kann in soweit erkannt werden, als er wirklich ist. Aber Gott ist lauter Wirklichkeit, ist also auch im höchsten Grade erkennbar, erkennt sich daher auch im höchsten Grade, d. h. begreift sich." Gott bezeichnen wir zwar als den unendlichen; aber dieses heißt nur, daß er nicht durch irgend etwas Anderes, sondern allein durch sich selbst seine Bestimmung hat. Die Unendlichkeit Gottes steht damit, daß er sich selbst begreift, nicht im Widerspruche.

2. Weil Gott sich selbst begreift: so erkennt er auch Alles, was er machen kann, oder in wie weit eine Theilnahme an seiner unendlichen Vollkommenheit und eine Aehnlichkeit mit ihm bestehen kann. Gott erkennt daher auch Anderes außer sich. Diesen Gedanken führt der h. Thomas **P. I, quaest. 14, art. 5.** durch. Und zwar erkennt Gott alles außer ihm Seiende so, daß er ein jedes Ding nach seiner Eigenthümlichkeit erkennt. Dies weist der h. Thomas ebendort im 6. Artikel nach. Das Andere außer Gott können wir von vornherein nur bestimmen als ein Wirkliches, was dann entweder vergangen, gegenwärtig oder zukünftig ist, und als ein Nichtwirkliches. Dasjenige, was nicht wirklich ist, d. h. niemals ins Dasein tritt, kann entweder deßhalb nicht wirklich sein, weil es einen innern Widerspruch enthält. So können Thatsachen nicht ungeschehen gemacht werden, selbst von Gott nicht. Daher ist es auch unmöglich, daß Gott erkennen könnte, diese oder jene Thatsache habe nicht stattgefunden. Aber etwas kann auch deßhalb nicht wirklich sein, weil die Ursache desselben nicht gesetzt wird. Diese Ursache kann von Gott oder auch von seinen Geschöpfen abhangen. Wenn die Ursache, daß etwas nicht wirklich wird, allein von Gott abhängt, weil nämlich Gott die Gegenstände, die er ins Dasein rufen könnte, nicht ins Dasein rufen will, so nennen wir diese Gegenstände schlechthin *möglich*. Wenn aber die Ursache, warum gewisse Gegenstände nicht wirklich werden, vom Menschen abhängt, weil dieser die erforderliche Bedingung, unter welcher sie wirklich werden könnten, nicht setzt, so nennen wir dieselben bedingt zukünftig. *Daraus leuchtet sofort ein, daß das Bedingtzukünftige eine besondere Classe des Möglichen bildet.* Daß Gott alles Wirkliche, es sei vergangen, gegenwärtig oder zukünftig erkennt, bezeugen Deuteron. 32, 34: „Ist dies nicht beschlossen bei mir und versiegelt in meinen Schätzen?" d. h. (nach dem Zusammenhange): Glaubt ihr, daß die Sünden der Menschen mir unbekannt sind? Ps. 32, 15: **Qui finxit singillatim corda eorum: qui intelligit omnia opera eorum.** Vergl. Ps. 138, 3: „Du merktest meine Gedanken von ferne; meine Laufbahn und mein Ende hast du erforscht." D. h. Gott überschaut das Leben jedes einzelnen Menschen nach seiner ganzen Entwicklung. Hebr. 4, 13: „Und es ist kein Geschöpf vor ihm verborgen, sondern Alles ist nackt und offenbar vor den Augen dessen, bei dem wir Rechenschaft zu geben haben." Daniel 13, 42: „Susanna aber schrie

mit lauter Stimme und sprach: Ewiger Gott, der du das Verborgene kennest, und Alles weißt, ehedenn es geschieht, du weißt, daß sie ein falsches Zeugniß wider mich abgelegt haben." Eccli. 23, 28: „Er (der Ehebrecher) erkennt nicht, daß die Augen Gottes viel heller sind, als die Sonne, daß sie auf allen Wegen der Menschen herumsehen, und die tiefsten Abgründe in dem Herzen der Menschen, die verborgensten Winkel durchschauen." Weisheit 8, 8: „Hat aber Jemand Verlangen viel zu wissen, so weiß sie (die göttliche Erkenntniß) das Vergangene und kann ermessen, was künftig ist: sie versteht listige Reden, und kann die Räthsel lösen; sie weiß Zeichen und Wunder, ehedenn sie geschehen, und die Erkenntniß der Zeiten und Jahrhunderte." Diese Stellen beziehen sich auf die Erkenntniß alles Wirklichen; mag dasselbe gut oder böse sein.

Aber Gott erkennt auch alles Mögliche. Wir können eine dreifache Möglichkeit unterscheiden: die logische Möglichkeit; die moralische Möglichkeit; die physische Möglichkeit. Logisch möglich ist das Gedenkbare oder alles dasjenige, in dessen Begriffe kein Widerspruch enthalten ist. Was nach unserem Denken möglich ist, muß auch nach dem Denken Gottes möglich sein, weil der erschaffene Geist das Ebenbild Gottes ist. *) Moralisch möglich ist alles dasjenige, was nach den Gesetzen für das sittliche Handeln, wie die Kirche uns dieselben verkündigt, geschehen kann. Physisch möglich ist dasjenige, welches ausgeführt werden kann, weil die dazu erforderlichen Kräfte vorhanden sind. **)

So gibt es auch eine dreifache Unmöglichkeit: das nicht Denkbare, das nicht Erlaubte, das nicht Ausführbare. Oft besteht diese dreifache Unmöglichkeit zugleich. So ist es logisch, moralisch und physisch unmöglich, außer Gott irgend eine Glückseligkeit, oder etwas Gutes zu finden. Hierbei ist auch noch zu beachten, daß etwas wohl physisch möglich, aber doch moralisch unmöglich sein kann. Z. B. sich der Trunkenheit ergeben, ist physisch möglich, aber moralisch unmöglich.

Gott erkennt alles sowohl, was ihm selbst, als auch was seinen Creaturen in irgend einem Sinne möglich oder unmöglich ist. Er erkennt Alles, was ihm selbst möglich ist, weil er sich selbst begreift, also auch einsieht, in wie weit die Geschöpfe eine Aehnlichkeit mit ihm haben können oder nicht. Aber Gott erkennt auch Alles, was seinen Geschöpfen möglich ist, Alles, was dieselben denken, begehren und ausführen können. Denn wenn Gott dieses Alles nicht erkännte, so wäre in ihm irgend eine Beschränktheit anzunehmen, es fehlte ihm irgend eine Vollkommenheit. Aber dieses dürfen wir in Gott nicht zulassen.

Die Erkenntniß, welche Gott über das außer ihm Seiende hat, pflegt mit verschiedenen Namen bezeichnet zu werden, welche absichtlich gewählt sind, weil in ihrer Bezeichnung jedesmal ein bestimmter Inhalt liegt. Insofern

*) Daher können die Glaubenswahrheiten wohl über unsere Erkenntniß hinausgehen, aber sie können niemals gegen unsere Vernunft sein; und das kann man auch dem Ungläubigen, wofern er nur vernünftig denken kann, nachweisen, jedoch Niemanden durch Vernunftbeweise zum Glauben zwingen.

**) Der bessern Unterscheidung und größern Deutlichkeit halben fügen wir hinzu: Von dem Begriffe des Möglichen ist der Begriff des Nothwendigen wesentlich verschieden. Nothwendig ist alles dasjenige, welches von irgend einer oder mehreren Ursachen in dem Grade abhängt, daß, sobald diese Ursachen eintreten, auch ihre Wirkung eintritt. Vergl. §. 20, wo wir eine genauere Bestimmung der „Nothwendigkeit" gegeben und insbesondere gesehen haben, inwiefern diese Beziehung auf Gott angewendet werden kann.

die Erkenntniß Gottes bloß das Mögliche umfaßt, entweder das ihm selbst, oder das seinen Creaturen Mögliche, nennen wir sie **scientia simplicis intelligentiae**: d. h. dies Erkennen Gottes bleibt im eigentlichsten Sinne in Gott, betrifft keinen außer Gott seienden, d. h. keinen wirklichen Gegenstand. Diese Erkenntniß in Gott umfaßt das Mögliche und Unmögliche im weitesten Sinne des Wortes. Insofern die Erkenntniß Gottes das Wirkliche umfaßt, sei es das Vergangene, Gegenwärtige oder Zukünftige, heißt sie **scientia visionis**. Denn das Sehen geht auf die außer uns vorhandenen Gegenstände über. Insofern das Erkennen Gottes die Ursache der außer Gott vorhandenen Gegenstände ist, nennen wir dieselbe **scientia approbationis**: d. h. Gott billigt oder beschließt es, daß diese oder jene Gegenstände ins Dasein treten sollen. Diese Bezeichnungen sind sehr alt; wenigstens lassen sich alle drei schon im h. Thomas, welcher 1274 starb, nachweisen. Die beiden Ausdrücke **scientia visionis** und **scientia simplicis intelligentiae** kamen uns schon im vorigen §. aus Thomas vor. Ferner **I, 14, 9** (**in conclusione**) bestimmt er die **scientia visionis** und **scientia simplicis intelligentiae** in dem angegebenen Sinne; **ibidem art. 12** (**in initio conclusionis**): **Scientia visionis est tantum eorum, quae sunt, vel erunt, vel fuerunt**; **ibidem art. 14** untersucht der h. Thomas: **Utrum Deus cognoscat enuntiabilia? Enuntiatio** ist der Satz, d. h. die Verbindung eines Subjectes und Prädikats; **enuntiabile** ist also Alles dasjenige, was in einen Satz gebracht werden kann; d. h. Alles irgend wie Mögliche oder Unmögliche; denn in einen Satz kann man doch Alles bringen. Der h. Thomas beweist, daß Gott **omnia enuntiabilia** erkennt und nennt diese Erkenntniß **scientia simplicis intelligentiae**: **Unumquodque enuntiabile cognoscit Deus per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscuiusque**. Eine Folgerung daraus, daß Gott Alles erkennt, was ihm selbst oder seinen Geschöpfen möglich ist, ist diese: Also erkennt Gott unendlich Vieles. Dies beweist der h. Thomas **art. 12**, und nennt diese Erkenntniß **scientia visionis**. Ebenso schreibt er **P. III, quaest. 13, art. 1, ad 2**: **Anima Christi non cognoscit omnia, quae Deus potest facere, quae tamen Deus cognoscit scientia simplicis intelligentiae, licet cognoscat omnia praesentia, praeterita et futura, quae Deus cognoscit scientia visionis. I, P. 14, art. 8** am Ende der **conclusio** sagt er: **Scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis**. Man sieht, daß die angegebenen Bestimmungen beim h. Thomas im gewöhnlichen Gebrauche waren.

Viele Theologen pflegen nun noch im Besondern nachzuweisen, daß Gott die **futura contingentia**, diejenigen zukünftigen Begebenheiten, welche von dem freien Willen der vernünftigen Creaturen abhangen, aber sicher eintreffen werden, erkenne. Diese Erkenntniß Gottes ist durch die vorher angeführten Stellen der h. Schrift schon bewiesen, und von uns auseinandergesetzt. Wenn Gott schon Alles erkennt, was seinen Geschöpfen bloß möglich ist, so erkennt er um so viel mehr Alles, was die vernünftigen Geschöpfe einstens wirklich thun werden. Wie aber dieses ewige Vorherwissen Gottes mit dem freien Willen des Menschen vereinigt werden kann, hat der menschliche Geist bis jetzt noch nicht genügend erklärt. „Wir haben das Eine Ende dieser Kette, sagt Bossuet irgendwo darüber, aber das andere Ende sehen wir nicht."

Obgleich sich jene verschiedenen Bezeichnungen für die Erkenntniß Gottes in der h. Schrift nicht finden: so verhindert dies doch nicht, daß sie von

uns angenommen und beibehalten werden. In der h. Schrift finden sich auch die Bezeichnungen persona, substantia, consubstantialis, gratia sanctificans, gratia actualis, perseverantia finalis nicht. Die h. Schrift und die Väter geben uns den Inhalt der göttlichen Offenbarung, aber die Bildung der technischen Ausdrücke ist Sache der Theologen.

Aus demjenigen, was über die Unveränderlichkeit Gottes überhaupt und über die Unveränderlichkeit seiner Erkenntniß im Besondern gesagt ist, folgt, daß durch diese verschiedenen Bezeichnungen keine Veränderung oder Verschiedenheit in Gott gesetzt wird, sondern nur in den Creaturen. Denn Gott erkennt Alles, was er erkennt, in einem einzigen, ewigen, unveränderlichen Acte.

3. Unter demjenigen, was den vernünftigen Geschöpfen möglich ist, und was Alles Gott erkennt, haben wir noch eine besondere Art zu beachten, nämlich dasjenige, was die vernünftigen Geschöpfe thun würden, wenn irgend eine außer ihnen liegende Bedingung gesetzt würde, was sie aber in dem Falle nicht thun, wenn diese Bedingung nicht gesetzt wird. Diese Gegenstände werden futura contingentia conditionata genannt. Die Erkenntniß derselben wird allgemein scientia media genannt, weil das bedingt Zukünftige zwischen dem bloß Möglichen, welches Gott durch die scientia simplicis intelligentiae erkennt, und zwischen dem Wirklichen, welches Gott durch die scientia visionis erkennt, gleichsam in der Mitte steht.*) Der Ausdruck scientia media ist ebensowie die andern Bezeichnungen der göttlichen Erkenntniß ein Ausdruck der Schule. Ueber diese göttliche Erkenntniß ist wegen ihrer Wichtigkeit, die sie in der neuern Zeit erhalten hat, noch besonders zu handeln. Man hat nämlich die Erkenntniß des Bedingtzukünftigen in Gott benutzt, um die Vereinigung zwischen der Gnade und dem freien Willen des Menschen zu erklären. Aus dem großen Ganzen des Lehrgebäudes der katholischen Kirche kann kein einziges Glied, auch nicht das kleinste, herausgenommen werden, ohne das Ganze zu vernichten; (weßhalb man den katholischen Glauben mit dem Gewande Christi vergleichen kann, welches nicht getheilt werden konnte ohne Vernichtung des Ganzen, und weßhalb der Katholicismus allein auch ein folgerichtiges Denken zuläßt und Jeder, welcher folgerichtig denken will, nothwendig Katholik werden muß, wofern er nur der Gnade, welche Gott einem Jeden zur Heilswirkung gibt, keine Hindernisse legt.) Aber wegen dieser innigen und unzertrennlichen Verbindung aller einzelnen Theile des katholischen Glaubens kann auch das eine Dogma zur Erklärung des andern und zur Erklärung des gesammten Glaubensinhaltes dienen und angewendet werden; oder kurz gesagt, jede einzelne Wahrheit der göttlichen Offenbarung, wie uns die Kirche dieselbe verkündigt, können wir benutzen, um in das Verständniß des Ganzen tiefer einzudringen.

So ist auch diese Wahrheit, daß Gott auch dasjenige erkennt, was seine vernünftigen Geschöpfe thun würden, wenn diese oder jene Bedingung gesetzt würde, benutzt worden, um das Geheimniß der wirksamen Gnade zu erklären, in welcher die göttliche Gnade und die menschliche Freiheit vereinigt sind. Die Theologen, welche die scientia media zu dieser Erklärung anwenden, argumentiren so: Gott erkennt auch Alles, was die Menschen thun würden,

---

*) So geben die Theologen jetzt gewöhnlich die Bedeutung des Ausdruckes scientia media an. Jedoch nach seinem Urheber Molina hat derselbe eine etwas andere Bedeutung, wie ich sogleich beweisen werde. Doch ist dieser Unterschied nicht von Belang.

wenn diese oder jene Bedingung gesetzt würde. Daher erkennt Gott auch, in welche Gnade der freie menschliche Wille einstimmen würde, oder welche Gnade dem freien menschlichen Willen ganz gemäß ist. Diese Gnade gibt ihm Gott. Die Anhänger und Vertheidiger dieser Meinung werden Congruisten genannt, propter gratiam congruam. Dieses System wurde zuerst aufgestellt von dem berühmten Jesuiten und Doctor der Theologie Ludwig Molina in dem Werke Liberi arbitrii concordia cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, gegen Ende des 16. Jahrhunderts. Molina unterscheidet eine dreifache Erkenntniß in Gott, (insofern Gott das außer ihm Seiende erkennt), pag. 227 und flg., nach der dritten Ausgabe, Antwerpen 1609: 1) Die natürliche Erkenntniß, durch welche Gott alles dasjenige erkennt, was seiner göttlichen Allmacht möglich ist, theils was er unmittelbar wirken kann, theils was er durch Dazwischenkunft des freien Willens seiner Geschöpfe wirken kann: scientia naturalis; 2) die freie Erkenntniß Gottes, durch welche Gott erkennt, was seine Geschöpfe in Zukunft wirklich thun werden: scientia libera; 3) die scientia media, durch welche Gott dasjenige erkennt, was seine vernünftigen Geschöpfe thun würden, wenn er diese oder jene Bedingung setzte, aber so, daß sie auch dann noch mit Freiheit handeln, oder das Gegentheil von dem thun könnten, was sie thun. Denn die Freiheit verliert der Mensch in diesem Leben niemals, wie dieselbe auch immer erklärt wird. Die wichtige Beweisstelle lautet l. c. so: Triplicem scientiam oportet distinguamus in Deo, nisi periculose iu concilianda libertate arbitrii nostri et contingentia rerum cum divina praescientia hallucinari velimus. Unam mere naturalem, quae proinde nulla ratione potuit aliter esse in Deo, per quam omnia ea cognovit, ad quae divina potentia sive immediate sive interventu causarum secundarum sese extendit, tum quoad naturas singulorum et complexiones eorum necessarias, tum etiam quoad contingentes, non quidem quod futurae essent, vel non essent determinate, sed quod indifferenter esse et non esse possent, quod eis necessario competit atque adeo sub scientiam Dei naturalem etiam cadit. Aliam mere liberam, qua Deus post liberum actum suae voluntatis absque hypothesi et conditione aliqua cognovit absolute et determinate ex complexionibus omnibus contingentibus, quaenam reipsa essent futurae, quae non item. Tertiam denique mediam scientiam, qua ex altissima et inscrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere reipsa oppositum. Aus dieser Stelle geht hervor, warum Molina die Erkenntniß des bedingt Zukünftigen scientia media genannt hat. Zwischen der Erkenntniß nämlich, durch welche Gott die bloß möglichen Dinge erkennt, und zwischen jener, durch welche er die absolut zukünftigen Dinge erkennt, muß eine in der Mitte stehende Erkenntniß angenommen werden, durch welche Gott das bedingt Zukünftige vorhersieht, unabhängig von jedem göttlichen Beschlusse. Daher Perrone pag. 415 oben an Edit. Paris.: Conditionata futura medium veluti locum tenent inter mere possibilia et absolute futura. Dieses bedingt Zukünftige erkennt Gott in sich, so wie er überhaupt alles Mögliche in sich erkennt. Daher können wir die scientia media erklären als diejenige Erkenntniß Gottes über das bedingt Zukünftige, welche unabhängig von jedem göttlichen Beschlusse stattfindet.

Die Anwendung der **scientia media** auf die Lehre von der Gnade ergibt sich nun leicht. Durch die **scientia media** erkennt Gott, unter welchen Umständen und in welcher Lage irgend ein Mensch sich zur Erfüllung des Willens Gottes oder zur Mitwirkung mit der Gnade entschließen werde. In diese Umstände versetzt dann Gott denselben. So sind Gnade und Freiheit vereinigt. Dabei ist aber wohl zu beachten, daß alle Menschen die Gnade haben, in welche sie einstimmen und mit welcher sie ihr Heil wirken können, wenn sie nur wollen, weil Natur und Gnade sich entsprechen; was jene Darstellung eben ausdrücken will. — Wenn man die Leben der Heiligen betrachtet: so haben Alle dieses Gemeinsame, daß sie den Willen Gottes erfüllt haben. Aber unter wie verschiedenen äußeren Umständen, Verhältnissen und Lebenslagen haben sie dieses Gemeinsame geleistet! So stellt die göttliche Vorsehung Jeden an den Platz hin, an welchen sie will.

Wir sagten: Der Mensch sich entschließen werde. Denn nur in Beziehung auf den Menschen reden wir von dem Bedingt-Zukünftigen; wenigstens bei Anwendung dieser Lehre auf die Gnade. Denn die Prüfungszeit der Engel ist abgeschlossen. Auch findet die Willensbestimmung der Engel in einem einzigen Augenblicke statt; wie wir später sehen werden.

Das Molinistische System erlitt sehr heftige Anfeindungen, indem es von seinen Gegnern beim päpstlichen Stuhle des Semipelagianismus angeklagt ward. Man legte den Gedanken hinein, als sei nach diesem Systeme der vorausgesehene gute Gebrauch der Gnade der Grund, weßhalb Gott sie gebe; und das ist allerdings Semipelagianismus, denn dann ist Ertheilung oder Nichtertheilung der Gnade von einer menschlichen Thätigkeit abhängig gemacht, und folglich der Begriff der Gnade vernichtet. Aber dieses hat Molina nie gelehrt, vielmehr das grade Gegentheil davon, wie wir nachher bei der Lehre von der Prädestination sehen werden. Molina lehrt nur, daß die Wirkung der Gnade erfolge, habe in den menschlichen Personen, die des Vernunftgebrauches mächtig seien, in der Beistimmung ihres freien Willens seinen Grund; diese Vereinigung selbst aber zwischen Gnade und Freiheit habe darin ihren Grund, daß Gott eine solche Gnade gebe, von der er voraussehe, daß der Mensch ihr beistimmen könne und beistimmen werde. Also nach Molina ist die Einstimmung in die ertheilte Gnade nur der Grund für ihre Wirkung in uns, nicht der Grund für ihre Ertheilung von Seite Gottes. Vielmehr kann dafür, weßhalb Gott seine Gnade gebe, ebensowenig als für das Wirken Gottes nach Außen überhaupt, irgend ein anderer Grund angegeben werden, als dieser, daß Gott um seiner selbst willen so handelt, weil es ihm so wohlgefällt, oder daß Gott aus bloßer Barmherzigkeit uns erschaffen, uns einen übernatürlichen Endzweck und alle Mittel, um zu demselben zu gelangen, gegeben hat; d. h. so viel als aus unerforschlicher Geneigtheit, uns seine Güte mitzutheilen. So wie das gesammte Wirken Gottes nach Außen in den erschaffenen Dingen unmöglich seinen Grund haben kann, sondern nur im göttlichen Willen: so hat auch die Ertheilung der Gnade in irgend einer Thätigkeit des erschaffenen Geistes nie und nimmer ihren Grund, sondern nur im göttlichen Wohlgefallen, wohl aber hat, nach der Ansicht Molinas, die wir gleichfalls vertheidigen, die Wirkung der Gnade in unsrer freien Mitwirkung ihren Grund. *)

---

*) Auf Befehl des Papstes Clemens VIII. wurde eine eigene Commission (De Auxiliis) niedergesetzt, welche sich mehrere Jahre mit der Prüfung dieses Sy-

Gegen diese Anwendung der Erkenntniß Gottes über das Bedingtzukünftige auf die Lehre von der wirksamen Gnade macht Dieringer S. 90 seiner Dogmatik*) die Einwendung, „die Theorie des Molina bringe die göttliche Barmherzigkeit in Verdacht, indem sie die Freiheit des Menschen retten wolle. Denn da die Liebe Gottes das Heil aller Menschen wolle, so müsse Gott auch einem Jeden die Gnade geben, mit welcher er die Heilswirkung desselben sicher voraussehe." Also meint Dieringer, daß Gott einem Menschen eine Gnade geben könne, daß derselbe sein Heil wirkt? Dagegen behaupten wir, daß Gott, obschon er allmächtig ist, dieses nicht kann, wenn er nicht zuvor die Freiheit des Menschen vernichtet. Denn nach der Lehre der katholischen Kirche hängt bei demjenigen vernünftigen Geschöpfe, welches zum Gebrauche des Selbstbewußtseins gelangt ist, die Entscheidung über ewiges Glück oder Unglück nur von ihm ab. Gott kann einen Menschen, der zum Teufel fahren will, nicht in den Himmel versetzen. Und darum hat die Kirche alle Propositionen des Quesnelle, in denen Gnade Gottes mit Allmacht Gottes gleichgesetzt wurde, in der Bulle Unigenitus 1713 verdammt. So sagt ja auch Molina selbst in der angeführten Stelle, daß der Mensch von Allem dem, was er nach der Voraussehung Gottes thun würde, wenn er in diese oder jene Umstände versetzt wäre, auch das Gegentheil thun könnte. Und auch das ist in jener Einwendung übersehen, daß der Mensch unter jeder Wirkung der Gnade immer noch frei bleibt. Auch muß man unbedenklich behaupten, daß Gott einem jeden Menschen eine ihm entsprechende, d. h. ihm für die Wirkung seines ewigen Heiles genügende Gnade gibt, daß es dann aber von ihm selbst abhängt, wie er sich entscheiden will. Die Stunde der Entscheidung kommt einem jeden Menschen hauptsächlich einmal im Leben, und in der dann getroffenen Wahl beharret der Wille in den meisten Fällen bis zum Ende. Ferner ist die ganze Anschauung des Molinistischen Systems, welche Dieringer in den angeführten Worten ausspricht, eine irrthümliche. Molina will nicht bloß etwa nur die Freiheit des Menschen retten, sondern er sowohl, als seine Gegner unter den Katholiken; (ich meine diejenigen, welche die Wirksamkeit der Gnade aus der Gnade selbst herleiteten); wollten Gnade und Freiheit mit einander vereinigen. Will man nun aber den Grund für die Wirksamkeit der Gnade bei dem des Vernunftgebrauches mächtigen Menschen nicht aus dessen freiem Willen, sondern aus

stems beschäftigte. Jedoch wurde es von der Kirche frei gegeben und kann daher mit allem Rechte vertheidigt und angenommen werden. Der Erfinder desselben ist den größten Theologen aller Zeiten beizuzählen. — Wenngleich die Congruisten, besonders der Jesuit Suarez, das Molinistische System in etwa zu mäßigen suchten, so behielten sie doch den Grundgedanken desselben: Die Gnade ist nur durch unsere freie Mitwirkung wirksam, vollständig bei, weßhalb zwischen Molinisten und Cogruisten kein wahrer und eigentlicher Unterschied angenommen werden kann. Die weitere Auseinandersetzung dieses Systems in seiner Anwendung auf die Lehre von der Gnade gehört in diese; hier ist nur zu zeigen, daß eine scientia media nach der Lehre der göttlichen Offenbarung in Gott wirklich angenommen werden muß. Es ist unbegreiflich, wie man gegen den Congruismus und seinen Urheber Molina auch nur irgend etwas einzuwenden wußte. Wenn ich es nicht mehr bin, der ich mich für die sich mir anbietende Gnade bestimme, sondern wenn die Gnade mich bestimmt, dann wirkt Gott allein mein Heil, wie der orthodoxe Protestantismus lehrte. Was die Anhänger der praedeterminatio physica sagen, ist purer, aber gelehrter Unsinn.

*) Aufl. 1.; dagegen in der 3. Aufl. S. 109; wo er dasselbe schreibt.

der Gnade herleiten, so schlägt man platterdings alle Vernunft zu Boden, nimmt der Freiheit des Menschen alle Bedeutung und macht folglich Gott allein zum Urheber des ewigen Lebens der einen, und des ewigen Todes der andern Menschen: — gegen welche Consequenzen freilich Molinas Gegner heftig protestiren. Vergl. §. 24 unsere Erklärung der Freiheit.

Es fragt sich ferner: Gibt es zwischen dem bloß Möglichen und zwischen dem bloß Wirklichen noch ein Drittes, nämlich ein von einer Bedingung so Abhängiges, daß nach eingetretener Bedingung auch die Folge eintritt, so daß wir dasselbe ein bedingt Wirkliches nennen können? Oder können wir nur Mögliches und Wirkliches annehmen? Dieringer in seiner Dogmatik pag. 91 (Seite 111 der 3. Auflage) läugnet die Existenz der futura contingentia conditionata, indem er als Schluß seiner Erörterung feststellt: „Gott **kennt** ewig die möglichen Dinge und die möglichen Bedingungen derselben; und Gott **schaut** ewig die wirklichen Dinge und die wirklichen Bedingungen derselben; ein Drittes zwischen Möglichem und Wirklichem gibt es nicht; das hiervon unterschiedene hypothetisch Wirkliche wird entweder Realität oder nicht: im ersten Falle wird es als Wirkliches geschaut, im andern aber als bloß Mögliches gewußt." Dies ist irrthümlich. Das bedingt Zukünftige gehört zwar auch zum Möglichen und daher können wir mit Recht sagen, daß es nur ein Mögliches und ein Wirkliches gebe. **Aber das bedingt Zukünftige bildet noch einen besondern Theil oder eine besondere Klasse des Möglichen.** Denn das Mögliche findet sowohl von Seite Gottes, als auch von Seite der Geschöpfe statt. Dagegen findet das bedingt Zukünftige nur von Seite der Menschen statt. Denn Gott ist die lauterste Wirklichkeit, actus purissimus: die sich stets gleichbleibende Ewigkeit. In ihm ist durchaus keine Zeit und keine Zusammensetzung, weder eine physische noch eine metaphysische. Dagegen soll der Mensch in diesem Leben seine natürlichen Anlagen durch die Gnade zum übernatürlichen Ebenbilde Gottes entfalten und die Idee seines Daseins verwirklichen.

Und ferner: Das bedingt Zukünftige hat ein bereits Wirkliches zu seiner Grundlage, nämlich den Menschen; aber der Kreis des Möglichen erstreckt sich viel weiter. So könnte alles Erschaffene auch gar nicht sein.

Das Mögliche hängt von verschiedenen Ursachen ab, das bedingt Zukünftige allein von der Einstimmung des freien Willens. Wenngleich daher alles bloß Denkbare und nicht Wirkliche als ein Mögliches bezeichnet werden muß, so kann doch in dem Möglichen das bloß Mögliche und das bedingt Zukünftige unterschieden werden. Ein anderes Weltall z. B. ist ein bloß Mögliches. Damit ist jene Behauptung Dieringers zurückgewiesen.

Daß aber Gott das bedingt Zukünftige wirklich erkennt, bezeugen sowohl die h. Schrift als die Väter an sehr vielen Stellen: 1. Kön. 23, 11 flg. David fragt Gott: Wird Saul hinabkommen? und erhält die Antwort, daß er hinabkommen werde. David fragt wieder: Werden die Einwohner Ceilas mich und die Meinigen ihm überliefern? Er erhält die Antwort, daß dieses geschehen werde, und entflieht darauf mit den Seinigen. Im Buche der Weish. 4, 11 wird von einem Gerechten, der frühen Todes starb, gesagt, Gott habe ihn deßhalb eines frühen Todes sterben lassen, damit er nicht verderbt werde. Jerem. 38, 17. 18 sagt dieser Prophet zum Könige Sedecias: „So spricht der Herr der Heerschaaren, Israels Gott: Wenn du hinausgehst zu den Fürsten des Königs von Babylon, so wirst du dein Leben erhalten, und diese Stadt wird nicht verbrannt werden mit Feuer, und du wirst erhalten werden sammt deinem Hause. Wirst du aber nicht hinausgehen zu den Für-

sten des Königs von Babylon, so wird diese Stadt in die Hände der Chaldäer gegeben, und sie werden sie mit Feuer verbrennen: und auch du wirst nicht entrinnen aus ihrer Hand." Vergl. ferner V. 20—23. Matth. 11, 21 und Luc. 10, 13 wirft Christus den Einwohnern von Corozain und Bethsaida ihre Unbußfertigkeit vor und sagt, daß Tyrus und Sidon, wenn sie die Wunder gesehen hätten, die er bei ihnen gewirkt, sicher Buße gethan haben würden. Damit läßt Christus überhaupt den Gedanken zu, daß andere Menschen die Gnade besser benutzt haben würden, als die, denen sie gegeben ist. Freilich, warum sie diesen gegeben ist, und jenen nicht, weiß Gott allein. Auch kann hieher gerechnet werden Joh. 16, 7: „Wenn ich nicht in meine Herrlichkeit eingehen werde, so werde ich den h. Geist nicht zu euch senden." Christus spricht hier als Gott; denn die Sendung des h. Geistes kommt ihm nur als Gott zu. Gott weiß also, daß, wenn Christus in seine Herrlichkeit zurückkehrt, der h. Geist kommt, daß aber dieser nicht kommt, wenn Christus nicht in seine Herrlichkeit zurückkehrt. Ebenso 3. Kön. 11, 2; wo Gott das schon Exodus 34, 16 gegebene Gebot, daß die Juden sich mit Ausländerinnen nicht verheirathen sollten, wiederholt: „Denn sie werden eure Herzen abwenden, daß ihr ihren Göttern nachgehet." Diese Voraussagung ging in Erfüllung bei denjenigen, welche durch ihren eigenen freien Willen jene Bedingung gesetzt hatten, z. B. bei Salomon. Aber sie ging nicht in Erfüllung bei denjenigen, welche sich vor der Uebertretung jenes göttlichen Gebotes hüteten. So wird man auch manche Prophezeiungen nur so verstehen dürfen, daß sie bedingungsweise gelten, so daß, wenn man die Erkenntniß des bedingt Zukünftigen in Gott nicht annehmen wollte, ein großer Theil der heil. Schrift wegfallen würde. Endlich gehören hieher Gen. 3, 22; Exod. 4, 8; Matth. 11, 23. In der ersten Stelle will Gott verhüten, daß Adam nicht von dem Baume des Lebens nehme, durch welche ihm nämlich die Unsterblichkeit des Leibes gewährt wurde, und sich dadurch dieselbe sichere; in der zweiten Stelle spricht Gott von dem bedingt zukünftigen Unglauben derer, an welche er den Moyses sandte. In der dritten Stelle sagt Christus: Sodoma wäre bis zu seiner Zeit geblieben, wenn die Einwohner die Wunder gesehen hätten, welche er in Capharnaum verrichtete. Eine Erwähnung von dem, was unter einer gewissen Bedingung geschehen würde, was aber nicht geschieht, weil diese Bedingung nicht eintritt, findet sich auch Luc. 24, 28: **Et ipse se finxit longius ire**: d. h. der Herr gab sich den äußern Schein, als wolle er weiter gehen; und er würde auch wirklich weiter gegangen sein, wofern ihn die Jünger nicht eingeladen hätten. Aus den Vätern haben die Jesuiten zur Vertheidigung ihres Ordensgenossen Molina unzählige Stellen beigebracht, aus denen hervorgeht, daß die Väter zwar nicht den Ausdruck **scientia media**, aber wohl die dadurch bezeichnete Sache gekannt haben. Wir wollen unter allen Vätern nur den h. Augustin ausheben, den Lehrer der Gnade. **De correptione et gratia cap. 8, nro. 19 (tom X, pag. 927)** spricht der h. Augustinus von solchen, welche zwar eine Zeitlang im Guten beharren, die aber vor dem Tode wieder abfallen und die Gnade der endlichen Beharrlichkeit nicht empfangen. Er redet dann seine Gegner an: **Respondeant, si possunt, cur illos Deus, cum fideliter et pie viverent, non tunc de vitae huius periculis rapuit, ne malitia mutaret intellectum eorum, et ne fictio deciperet animas eorum? Utrum hoc in potestate non habuit, an eorum mala futura nescivit? Nempe nihil horum, nisi perversissime et insanissime dicitur.** Es ist viel zu wenig gesagt, wenn man bloß angibt:

Der heilige Augustin läugne in seinen Büchern **de praedestinatione S. S.** und **de dono perseverantiae** die **scientia media** nicht. Denn die Sache derselben lehrt er gradezu darin. Unter den spätern Schriftstellern führen wir noch den h. Bernard, welcher als der letzte unter den Vätern bezeichnet zu werden pflegt, *) deßhalb an, weil er gewöhnlich als bloß den Bestrebungen „praktischer Frömmigkeit hingegeben" angeführt wird. In der Abhandlung **de passione Domini cap. 28** spricht er davon, daß die Eine die jungfräuliche Keuschheit bewahre, die Andere nicht und sagt dann **pag. 1205, E: Si etiam per violentiam et non consentientibus castitas virginalis amittitur, spero, quod talis amissio castitatis ipsis amittentibus cedat in bonum: quia permisit eas benignus Jesus tali bono spoliari, quo praescivit ipsas non bene usuras. Utile enim esset aliquam, quae propter virginitatis meritum deberet superbire, perdere virginitatem et hoc consequi humilitatis virtutem.** Offenbar liegt hierin die **scientia media.** In dem folgenden 29. Capitel spricht der heil. Bernard davon, daß man nicht wissen könne, ob man der Liebe oder des Hasses werth sei. Daher dürfe man auch Niemanden neben sich gering achten. Dies führt er in dem Beispiele des Judas und des Schächers durch. Dann sagt er **pag. 1207, M: Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum. Quod de illis communiter accipitur, qui post scelera sua ad Dominum a Domino convertuntur, qui considerat, qualis quis moriatur. Nullum ergo et tu iudicare praesumas, nec te, licet optimum, alteri, quamvis pessimo, praeferas, quia tuus et illius, qualis futurus sit exitus, ignoras.** Hierin liegt offenbar der Gedanke vom h. Bernard ausgedrückt, daß Gott auf das Ende des Menschen, nämlich auf die dann etwa erfolgende Einwilligung desselben in die Gnade, sieht und ihm mit Rücksicht darauf seine Gnade ertheilt. Obgleich sich in den Schriften des h. Thomas die Sache der **scientia media** erwähnt findet: so hat doch der h. Thomas eine eigentliche Erörterung, ob Gott auch das bedingt Zukünftige erkenne, nirgends angestellt. Er untersucht zwar **I, 14, art. 15: Utrum Deus cognoscat futura contingentia?** Aber diese **futura contingentia** sind zukünftige Begebenheiten, welche sicher eintreffen.**) Denn die Erörterung der **scientia media**

*) Als den Abschluß und die Vollendung der Väter wird man wohl den heil. Thomas betrachten müssen.

**) Daß der h. Thomas, wenngleich er den terminus: Scientia media nicht hat, doch die dadurch bezeichnete Sache hat, beweist die Stelle 2. 2. q. 171, art. 6, ad 2 offenbar: Divina praescientia respicit futura secundum duo: scilicet secundum quod sunt in seipsis, in quantum scilicet ipsa praesentialiter intuetur, et secundum quod sunt in suis causis, in quantum scilicet videt ordinem causarum ad effectum. Et quamvis contingentia futura, prout sunt in seipsis, sint determinata ad unum: tamen, prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter evenire. Et quamvis ista duplex cognitio semper in intellectu divino coniungatur, non tamen coniungitur semper in revelatione prophetica, quia impressio agentis non semper adaequat eius virtutem. Unde quandoque revelatio prophetica est impressa quaedam similitudo divinae praescientiae, prout respicit ipsa futura contingentia in seipsis: et talia sic eveniunt, sicut prophetantur: sicut illud Isa. 7, 14: Ecce virgo concipiet. Quandoque vero prophetica revelatio est impressa similitudo divinae praescientiae, prout scilicet cognoscit ordinem causarum ad effectus: et tunc quandoque aliter evenit, quam prophetetur, nec tamen prophetiae subest falsum: nam sensus prophetiae est, quod inferiorum

konnte dann erst beginnen, als man anfing, Systeme über die Vereinigung der Gnade und des freien Willens aufzustellen; und dieses geschah erst dann, als die Freiheit des menschlichen Willens mit allem Ernste geläugnet wurde. Das heißt: Die scientia media konnte erst nach dem Entstehen des Protestantismus erörtert werden. — (Jedoch ist die vorhergesehene Einstimmung nicht der Grund, weßhalb Gott die Gnade gibt, sondern seine unendliche Barmherzigkeit; noch auch ist die vorhergesehene Nichteinstimmung der Grund, weßhalb Gott seine Gnade verweigern sollte, denn er gibt sie mit Freiheit. Oft aber gibt er aus Barmherzigkeit keine weitere Gnade mehr, damit sich der Sünder nicht noch größerer Schuld schuldig mache. In diesem Sinne sind die Stellen der heiligen Schrift und der Väter über die scientia media wegen des Begriffes der Gnade zu verstehen). — Uebrigens sind gegenwärtig alle katholischen Theologen über die Wirklichkeit der scientia media in Gott einverstanden, nur herrscht darüber noch etwas verschiedene Ansicht, wie Gott das bedingt Zukünftige erkennt.

4. Alles aber, was Gott erkennt, sowohl das irgendwie Mögliche, als auch das Wirkliche, erkennt Gott nicht etwa nur im Allgemeinen, sondern in der einem jeden Gegenstande zukommenden und ihm eigenthümlichen Weise. Daher erkennt Gott alles Einzelne in dessen besonderem Sein. Denn wie weit sich Gott als Ursache ausdehnt, so weit erkennt er sich. Gott ist aber die Ursache des Einzelnen in der besondern Weise, welches jedes Einzelne hat; Gott erkennt daher auch jedes Einzelne in seiner besondern Weise, sowohl das Materielle, als das Geistige. Auch alles einzelne Mögliche erkennt Gott in der besondern Weise eines Jeden. Dieses Alles aber erkennt Gott darum, ein Jegliches in seiner besondern Weise, weil er als die allervollkommenste Wirklichkeit allem außer ihm Seienden gegenübersteht. Und zwar erkennt Gott das außer ihm Seiende um so mehr, je mehr es in ihm ist, d. h. je mehr dasselbe seinem Willen gemäß ist. Denn dieses will er zugleich und sein Wille und seine Erkenntniß sind sein Wesen. Die verschiedenen Bezeichnungen für die göttliche Erkenntniß über bestimmte Klassen von Gegenständen: scientia visionis, scientia simplicis intelligentiae, scientia approbationis, scientia media sind freilich nur von den Geschöpfen entlehnt und bezeichnen eigentlich nur deren verschiedene Zustände, ob sie nämlich in der Wirklichkeit, oder bloß in der Möglichkeit, bloßer oder bedingter, bestehen. Die göttliche Erkenntniß ist nur ein beständig sich gleichbleibendes ewiges Anschauen. Aber diese Ausdrücke mußten von den Theologen gebildet werden, um die Verschiedenheit der Gegenstände, welche Gott erkennt, zu bezeichnen.

---

causarum dispositio, sive naturalium, sive humanorum actuum hoc habet, ut talis effectus eveniat. Et secundum hoc intelligitur verbum Isaiae 38, 1: Morieris et non vives: id est: dispositio corporis tui ad mortem ordinatur; et quod dicitur Ionae 3, 4: Adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur. Dicitur autem Deus poenitere Ierem. 18. 7 metaphorice, in quantum ad modum poenitentis se habet: prout scilicet mutat sententiam, etsi non mutet consilium. Hier lehrt der h. Thomas, daß die zukünftigen Ereignisse in Beziehung auf ihre Ursachen nicht so genau und fest bestimmt seien, daß sie nicht auch auf eine andere Weise eintreten könnten. Dies kann nur von dem Bedingtzukünftigen gesagt werden. So erklärt er die in der h. Schrift merkwürdige Erscheinung, daß so viele Prophezeiungen gar nicht erfüllt sind; z. B. von der Größe Jerusalems. (Ebenso der h. Johannes vom Kreuze).

§. 28. Mittel des göttlichen Erkennens.

1. Wir haben drittens über das Mittel der göttlichen Erkenntniß zu handeln. So wie Gott durch einen und denselben Act sich selbst und das außer ihm Seiende will, wie wir früher gesehen haben, als von der Unveränderlichkeit Gottes die Rede war: so erkennt er auch durch einen einzigen Act sich selbst und Alles außer ihm Seiende. Denn eine Getheiltheit in der göttlichen Erkenntniß darf nicht angenommen werden, weil Gott der allereinfachste ist. Aber aus eben demselben Grunde kann Gott auch nicht durch irgend etwas von außen zu ihm Hinzugekommenes Erkenntniß haben. Daher muß Gott Alles, was er erkennt, d. h. sich selbst und Alles irgendwie außer ihm Seiende, nur durch sich selbst, d. h. durch seine Wesenheit erkennen. Diese Erkenntniß Gottes vermittelst seiner selbst ist die Ursache der Dinge, wie vorher bewiesen. Das sind die Hauptgedanken, welche hier berücksichtigt werden müssen, und welche zu den verschiedensten Meinungen und heftigsten Streitigkeiten zwischen den Thomisten und Congruisten Veranlassung gegeben haben. Denn hier kommt immer in Berücksichtigung, welchem Systeme Jemand hinsichtlich der Erklärung der wirksamen Gnade beipflichtet.

2. Wir übergehen diese verschiedenen Meinungen und geben nur an, was uns das Wahrscheinlichste von Allem scheint. 1) Gott erkennt sich selbst durch sich selbst, und begreift sich selbst durch sich selbst. Denn es ist vorher von uns bewiesen worden, daß die göttliche Einfachheit mit seiner unendlichen Erkenntniß, durch welche er sich selbst begreift, wohl besteht. Aber Gott wäre nicht mehr der absolut einfache, wenn er sich selbst durch irgend etwas Anderes, als sich selbst erkännte. Zudem ist die Wesenheit Gottes unendlich; auch seine Erkenntniß ist unendlich, so wie alle göttlichen Attribute. Daher kann Gott auch seine Wesenheit allein durch seine Wesenheit erkennen. 2) Gott erkennt durch seine Wesenheit Alles, was ihm möglich ist, d. h. Alles, was er erschaffen kann. Denn weil Gott sich selbst begreift: so erkennt er auch, eine wie große und wie beschaffene Aehnlichkeit mit seinem Wesen statt finden kann, oder inwiefern eine endliche Darstellung seiner Vollkommenheit zu sein vermag. Hier sind unendlich viele Stufen gedenkbar, welche Gott alle erkennt, weil er sich selbst begreift. Deßhalb ist Gott auch das Urbild aller Geschöpfe, der wirklichen sowohl als der möglichen, was in der Lehre von den Ideen weiter auszuführen ist. Deßhalb kann Gott auch kein so Vollkommenes erschaffen, daß er nicht ein noch Vollkommneres und Vortrefflicheres erschaffen könnte.*) Aber immer kann Gott nur nach seiner Aehnlichkeit erschaffen, weil jedes Wirkende nach seiner Aehnlichkeit wirkt und weil Gott das einzige und unendliche Gut ist. Daher muß er auch das einzige Urbild oder die einzige Idee aller Geschöpfe sein; d. h. ein anderes Urbild, eine andere Idee als Gott, ist gar nicht gedenkbar, weil er allein mit der unbedingtesten Nothwendigkeit ist. Denn hinsichtlich des Seins und hinsichtlich der innern Thä-

*) In der Lehre von der Schöpfung haben wir zwar gesagt, daß der Endzweck, zu welchem Gott die vernünftigen Geschöpfe erschaffen hat, der erhabenste sei, zu welchem er sie erschaffen konnte, und die dahin gehörigen Stellen des h. Thomas angeführt. Aber in der Gnade selbst, welche zu diesem Endzwecke führt, ist immer noch eine höhere Stufe gedenkbar und möglich; wie auch der h. Thomas von der menschlichen Seele Christi lehrt, daß sie zwar unter allen Geschöpfen das höchste Maaß der Gnade von Gott empfangen habe; daß aber Gott doch noch ein höheres Maaß der Gnade erschaffen könne.

tigkeiten Gottes ist auch der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils unmöglich. 3) Durch sich selbst erkennt Gott auch alles Wirkliche; mag dieses vergangen, gegenwärtig, zukünftig, gut oder böse sein. Vergangen, gegenwärtig, zukünftig bestehen nur für uns, nicht für Gott. Denn das Sein Gottes ist beständig sich selbst gleich und ein ewiges Heute. Am schwierigsten scheint hier die Erkenntniß der zukünftigen freien Handlungen der vernünftigen Geschöpfe zu sein; nämlich das Zusammenbestehen dieser Erkenntniß in Gott mit der wirklichen Freiheit in den vernünftigen Geschöpfen. Bis jetzt hat der menschliche Geist noch nicht genügend erklärt, wie die freien zukünftigen Handlungen mit der Erkenntniß Gottes über dieselben zusammenbestehen. Man kann wohl nur sagen, daß Gott, weil er vernünftige und freie Geschöpfe erschaffen kann, auch Alles erkennen muß, was dieselben nicht bloß der Möglichkeit nach, sondern auch der Wirklichkeit nach wollen. Diese Erkenntniß wird in der h. Schrift als das besondere Merkmal Gottes bezeichnet. Js. 41, 22. 23. Gott erkennt die freien Handlungen seiner vernünftigen Geschöpfe nicht darum, weil dieselben von ihm bestimmt werden, denn dann würde Gottes Erkennen die Freiheit des erschaffenen Geistes aufheben, sondern darum erkennt er dieselben, weil sie zukünftig sind, und weil er als das unendliche Sein alles wirkliche und mögliche Sein in sich schließt und begreift. Wir haben vorher schon gesagt, daß wir jener theologischen Ansicht beitreten, welche die Erkenntniß Gottes noch nicht allein oder an und für sich, sondern die Erkenntniß als Führerinn des Willens und der Macht Gottes für die Ursache der Dinge gehalten wissen will.*) Indem Gott erkennt, was Alles er erschaffen kann, und welche vernünftigen Geschöpfe ins Dasein treten werden, erkennt er zugleich Alles, was durch den Gebrauch, den dieselben von der Freiheit machen werden, eintreten wird. Als der beständig sich gleichbleibende, durchaus vollkommene und bloß wirkliche hat Gott alle Anstrengungen und Bewegungen, welche die freien Geschöpfe, die er von Ewigkeit her beschlossen hat ins Dasein zu rufen, machen werden, vor sich.**) 4) So wie Gott durch sich selbst alles Wirkliche der Creaturen erkennt: so erkennt er auch durch sich selbst alles Mögliche derselben. Er weiß daher auch, daß jeder vernünftigen Creatur mit der ihr ertheilten Gnade die Wirkung des Heiles möglich war. 5) Auch die Sünden der vernünftigen Geschöpfe erkennt Gott durch seine eigene Wesenheit, nämlich als die vereinzelte That des freien Individuums, und daher als solche der göttlichen Wesenheit entgegengesetzt, in sich selbst leer und nichtig. Aber ist Gott denn nicht Urheber der Sünden, weil die Erkenntniß Gottes die Ursache der Dinge ist, und weil Gott doch die Sünden erkennt? Vorher ist schon gesagt worden, daß die Erkenntniß Gottes nur insofern, als sie den

---

*) Diese Ansicht halten wir deßhalb fest 1) weil Erkennen an und für sich allein noch nicht Ursache sein kann. Und wollte man auch dagegen sagen, daß das Erkennen Gottes ein Erkennen per eminentiam sei: so besteht doch noch 2) daß zwischen dem göttlichen Erkennen und dem göttlichen Willen ein Unterschied angenommen werden muß; wie wir nachher sehen werden.

**) Treffend ist hierfür der Ausdruck des h. Thomas I, 14, 9 in corpore art.: Cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione exsistens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia, quae sunt in quocunque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter.

Willen mit sich in Verbindung hat, die Ursache der Dinge genannt werden kann. Aber Gott will die Sünden nicht in dem Sinne, als wäre Gott Urheber der Sünde, sondern er läßt sie nur zu und nimmt sie in seinen ewigen Weltplan mit auf, weil er auch aus dem Bösen Gutes hervorbringen kann. Dieses können wir noch deutlicher so darlegen. Gott sucht die Gesammtheit aller seiner vernünftigen Geschöpfe zu ihrem Ziele zu führen, welches die Vereinigung mit ihm selbst in der glückseligen Ewigkeit ist. Darum sucht er alle Geschöpfe in ihrer Entwicklung immer weiter zu befördern (Lehre von der göttlichen Vorsehung). Oder: Von Gott als dem ursprünglichen und durchaus nothwendigen Sein geht die Bewegung aller Geschöpfe aus. So wie sie nur durch ihn das Dasein haben, so auch nur durch ihn die Führung zu ihrem Ziele. Wenn nun aber irgend ein vernünftiges Geschöpf den Anforderungen Gottes beharrlich widerstrebt: dann ist dasselbe zu nichts anderm mehr zu gebrauchen, als daß durch dasselbe andere vernünftige Geschöpfe im Kampfe geübt und so gefördert werden. So ruft Gott durch die Anstrengungen des Sünders entgegengesetzte noch größere Anstrengungen der Gerechten für die gute Sache hervor; z. B. durch die Verfolgungen von Seiten des römischen Staates die glorreichen Kämpfe der Märtyrer, durch die Irrlehren die immer schärfere Bestimmung der kirchlichen Lehre. So ist Gott der ursprüngliche Beweger aller Thaten, der guten, wie der bösen. Die Schuld des Sünders selbst aber ist es, daß diese Bewegungen verkehrt sind. So liegt in jeder Sünde etwas Gutes. Auch der Teufel gereicht nur zur Verherrlichung Gottes; Satan mit seinem ganzen Reiche dient „dem Alten der Tage"; was freilich sein Wille nicht ist, ebensowenig als das Gute, was in der Sünde liegt. Der Urheber des Guten, was in der Sünde liegt, ist immer Gott; aber darum ist Gott nicht Urheber der Sünde. 6) Wenngleich Gott Alles, was er erkennt, durch sich selbst und in sich selbst erkennt: so erkennt er doch die Dinge in ihrem wahren Sein, welches sie in sich haben. Denn sonst wäre die Erkenntniß Gottes nicht eine wirkliche Erkenntniß von den Dingen.

§. 29. Eintheilung des göttlichen Erkennens.

1. Viertens haben wir über die Eintheilung der göttlichen Erkenntniß zu handeln. Die göttliche Erkenntniß an und für sich ist im höchsten Grade einfach, weil sie das Wesen Gottes selbst ist. Von einer Eintheilung der göttlichen Erkenntniß können wir daher nur insofern sprechen, als die verschiedenen Gegenstände, welche Gott erkennt, berücksichtigt werden. Die beiden hauptsächlichsten Eintheilungen sind: 1) scientia necessaria, welche Gott von sich selbst hat, scientia libera, welche er von dem außer ihm Seienden hat; 2) scientia speculativa, welche auf dasjenige geht, was nicht bewirkt werden kann, z. B. Gott selbst, scientia practica, die dasjenige zum Gegenstande hat, was bewirkt werden kann.

2. Hier kann nun die Frage beantwortet werden: Muß die Erkenntniß Gottes überhaupt, d. h. die er sowohl über sich als über Anderes hat, als speculative, oder aber als practische bezeichnet werden? — Eine gewisse Erkenntniß ist nur speculativ, eine andere nur practisch, eine dritte in einer Beziehung speculativ, und in anderer Beziehung practisch. Speculativ kann eine Erkenntniß auf dreifache Weise sein: Erstens von Seiten der gewußten Gegenstände, wenn Jemand zwar wohl die Gegenstände weiß, aber er selbst sie nicht bewirken kann. So verhält es sich mit der Kenntniß des Menschen über das Weltall und über Gott, oder über alles Natürliche und

Uebernatürliche. Denn der Mensch kann nichts ursprünglich bewirken oder erschaffen, sondern nur auf göttliche Thaten und Setzungen eingehen. Zweitens von Seiten der Weise des Wissens. Z. B. Wenn ein Baumeister ein Haus betrachtet, indem er dasselbe erklärt und die einzelnen Theile zerlegt, und Alles, was zu demselben gehört, überdenkt, so ist diese Betrachtung des Ausführbaren eine speculative. Denn ein Gegenstand kann nur durch die Anwendung der Form auf die Materie ins Dasein gesetzt werden, aber nicht durch die Auflösung eines Zusammengesetzten in allgemeine formelle Principien. Drittens von Seite des Endzweckes. Denn die speculative Erkenntniß ist von der practischen Erkenntniß in Beziehung auf den Endzweck verschieden, indem jene nur die Erforschung der Wahrheit beabsichtigt, diese aber auf die Ausführung gerichtet ist. Man bezeichnet diesen Unterschied jetzt gewöhnlich durch die Ausdrücke Theorie und Praxis. Wenn z. B. ein Baumeister betrachtet, wie irgend ein Haus gebaut werden könnte, ohne daß er diese Betrachtung auf den Zweck der Ausführung bezieht, sondern allein das Erkennen im Augen hat, so wird diese Erkenntniß wegen des Endzweckes nur eine speculative sein, jedoch über einen ausführbaren Gegenstand. Die Erkenntniß also, welche in Beziehung auf den gewußten Gegenstand selbst speculativ ist, ist bloß eine speculative. Aber welche entweder in Beziehung auf die Weise des Erkennens oder in Beziehung auf den Endzweck des Erkennens speculativ ist, ist in einer Beziehung speculativ, in anderer Beziehung practisch. Wenn die Erkenntniß allein auf den Zweck der Ausführung gerichtet wird: so ist sie schlechthin practisch. Hiernach müssen wir sagen, daß Gott über sich selbst nur eine speculative Erkenntniß hat. Denn die Selbsterkenntniß Gottes betrifft das Wesen und die innern Thätigkeiten Gottes, also nichts außerhalb des Wesens und Lebens Gottes Gesetztes; und Gott ist der absolute Geist und die lauterste Wirklichkeit. Aber über alles Andere hat er sowohl eine speculative, als eine practische Erkenntniß. Eine speculative in Beziehung auf die Weise, denn Alles, was wir in den Gegenständen speculativ erkennen, durch Erklärung und Theilung, das erkennt Gott viel vollkommener. Ueber dasjenige, was Gott zwar machen kann, was er aber zu keiner Zeit macht, hat er keine practische Erkenntniß, insofern als diese von dem Zwecke benannt wird. So aber hat er eine practische Erkenntniß über die Gegenstände, welche er zu einer gewissen Zeit macht. Und obgleich das Böse von Gott nicht gewirkt werden kann: so fällt dasselbe doch ebenso wie das Gute unter die practische Erkenntniß Gottes, insofern er dasselbe zuläßt oder verhindert, oder es seinen Zwecken dienstbar macht, sowie auch die Krankheiten unter die practische Erkenntniß des Arztes fallen, insofern er sie durch seine Kunst heilt. Die Erkenntniß Gottes ist also Ursache, nicht seiner selbst, sondern des außer ihm Seienden, und zwar einiger Gegenstände der Wirklichkeit nach, nämlich derer, welche zu einer gewissen Zeit ins Dasein treten; einiger der Kraft nach, nämlich derer, die Gott zwar machen kann, die aber niemals ins Dasein treten. Zwar ist auch die speculative Erkenntniß von den gewußten Gegenständen entnommen, aber dieses kommt ihr nicht an und für sich zu, sondern nur per accidens, insofern sie eine menschliche ist. Denn die göttliche Erkenntniß über die Dinge ist das erste Princip und das ursprüngliche Maaß derselben. Ueber das Ausführbare findet keine vollkommene Erkenntniß statt, wenn nicht gewußt wird, inwiefern es ausgeführt werden kann. Aber weil die Erkenntniß Gottes in allen Beziehungen vollkommen ist: so muß Gott auch dasjenige, was von ihm ausgeführt werden kann, als Solches,

nämlich als Ausführbares, und nicht bloß als speculativ Erkennbares wissen. Aber darum wird doch die Vortrefflichkeit der speculativen Erkenntniß nicht hintangesetzt, weil Gott Alles außer sich Seiende in sich selbst sieht. Sich selbst erkennt er auf speculative Weise, und darum hat er in der speculativen Erkenntniß seiner selbst die speculative und die practische Erkenntniß alles Andern.

3. Am bezeichnendsten ist die Eintheilung scientia necessaria, scientia libera. Die scientia libera kann wieder mehrfach eingetheilt werden: 1) scientia approbationis, insofern Gott das wirklich Seiende erkennt; scientia improbationis, insofern Gott die Sünden erkennt. 2) scientia simplicis intelligentiae, scientia media, scientia visionis, über die im Einzelnen schon gehandelt ist.

§. 30. Die göttlichen Ideen.

1. In Gott sind die Ideen aller Dinge, sowohl der möglichen, als der wirklichen. Denn wir haben vorher bewiesen, daß Gott Alles dasjenige erkennt, was er hervorbringen kann, oder welche Geschöpfe auf irgend eine Weise an der unendlichen Vollkommenheit Gottes als die ebenbildlichen Darstellungen derselben Theil nehmen können. Daher hat Gott von dem Engel, von dem Menschen, von dem Thiere, der Pflanze und dem durchaus leblosen Geschöpfe einen Gedanken oder einen Begriff, inwiefern nämlich diese Geschöpfe in einer gewissen Weise seine Vollkommenheit darstellen; abgesehen von der Erkenntniß, welche Gott von einem jeden einzelnen der in Wirklichkeit bestehenden, unter diese Begriffe fallenden Geschöpfe hat. Aber auch von allen den Arten und Weisen, wie irgend ein Geschöpf an der Vollkommenheit Gottes Theil nehmen könnte, hat Gott Ideen. Denn weil er sich selbst begreift, so erkennt Gott auch Alles, was er machen kann; wie wir vorher bewiesen haben. Daher hat Gott unendlich viele Ideen, nämlich von allen wirklichen Gegenständen, und von allen möglichen, deren eine unendliche Menge ist. Diese göttlichen Ideen sind die göttliche Wesenheit, welche sich selbst erkennt, in welchen endlichen Graden eine Theilnahme an ihrer Vollkommenheit statt finden kann. Die Vielheit der Ideen findet nur deßhalb statt, weil alles außer Gott Seiende nur ein Endliches sein kann; dessen ist unendlich Vieles gedenkbar; daher die Vielheit der Ideen und die Vielheit der Geschöpfe. Aber durch die Vielheit der Ideen wird in Gott kein Unterschied gesetzt. Denn nur durch die wirklichen Beziehungen der drei Personen in Gott werden deren wirkliche Unterschiede begründet. Oder diese unendliche Menge der Ideen in Gott hebt seine Einfachheit nicht auf. Denn Gott erkennt dieselben in sich durch einen einzigen, ewigen, unveränderlichen Act. *)

Die Ideen dienen Gott für die Erschaffung des wirklicheu Weltalls als das Muster oder Urbild, nach welchem er das Weltall erschuf; in ähnlicher Weise, wie jedes Kunstwerk nach einer Idee ausgeführt wird, und nur insofern, als es die Idee des Künstlers treu darstellt, und ihr allseitig ent-

*) Durch die Ideen schaut demnach Gott sich selbst an; oder der Inhalt aller Ideen ist die Sichselbstanschauung Gottes. Da nun der Sohn vom Vater durch den Act des Selbsterkennens seinen Ursprung nimmt, so ist der Sohn Gottes der Träger oder der Inhalt aller Ideen. Dies lehrt der Weltapostel Coloss. 1, 15. 16 und der h. Johannes in seinem Evangelium 1, V. 3 u. 4. Im zweiten Theile der Dogmatik bei der Lehre von der Schöpfung werden wir darauf zurückkommen. (§. 69.)

spricht, wahr und schön genannt werden kann. Aber Gott konnte ja auch bei der Erschaffung nur seine Gedanken verwirklichen, weil er allein nach seinem Ebenbilde erschaffen kann. Unter den göttlichen Ideen bilden diejenigen, nach welchen das Weltall wirklich erschaffen ist, nur eine besondere Klasse. Denn neben diesen Ideen der wirklichen Dinge steht die große Anzahl der Ideen möglicher Dinge. Aber daß die Ideen sowohl der möglichen, als der wirklichen Dinge nicht zeitlich sind, sondern daß alle Ideen in Gott ewig sind, ergibt sich sowohl daraus, daß Gott von Ewigkeit her sich selbst erkennt und sich selbst begreift, als auch daraus, daß in Gott eine Zeit durchaus nicht gesetzt werden darf. *) Aber durch die Ideen erkennt auch Gott alle Dinge nach dem Sein, welches ein jedes einzelne derselben hat. Wir haben nämlich vorher bewiesen, daß Gott durch seine Wesenheit Alles erkennt, was irgendwie das Dasein haben kann, indem diese als die unendliche Fülle alles Guten, als die lauterste Wirklichkeit den Geschöpfen gegenübersteht. In der göttlichen Wesenheit sind die Ideen als ebenso viele göttliche Gedanken über Alles, was irgend wie das Dasein haben kann. Daher erkennt Gott alles außer ihm Seiende durch seine Ideen oder in seiner göttlichen Wesenheit.

Sobald nur fest gehalten wird, daß Gott sich selbst begreift, muß auch zugegeben werden, daß Gott von allen möglichen sowohl als auch von allen wirklichen Dingen Ideen habe, sowohl als die Urbilder oder Urformen, nach welchen er die wirklichen Geschöpfe ins Dasein rufen wollte, als auch als die Erkenntniß alles außer ihm Seienden in ihm. Dann widerlegt sich von selbst die höchst ungeschickte Polemik Klee's gegen die Ideen, S. 60 flg. (2. Bd. 3. Aufl.), wo er darzuthun sucht, daß in Gott keine Ideen seien, durch welche Gott die Dinge außer sich erkennen könnte. Klee meint zunächst, die Ideen müßten nothwendig etwas Zeitliches sein und stürzt sich dann von einer falschen Behauptung in die andere. Klee steht mit dieser Polemik gegen die Ideen auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Theologie ganz vereinzelt da. Schon Plato lehrt die Existenz der Ideen. Aber er beging den großen Fehler, daß er die Ideen als für sich bestehende wirkliche Gegenstände nahm. Diejenigen unter den christlichen Theologen, welche die platonische Ansicht von den Ideen mehr oder minder zur ihrigen machten, und also die Ideen oder Universalien, Allgemeinbegriffe, als wirklich bestehende Gegenstände betrachteten, hießen im Mittelalter Realisten, und ihre Lehre Realismus. Diejenigen Theologen, welche die Ideen für gar nicht wirklich bestehende Gegenstände hielten, sondern für bloße Begriffe, welche aus den sinnlichen Anschauungen vermittelst der Abstraction vom menschlichen Geiste gebildet sind, hießen Nominalisten, und ihre Lehre Nominalismus. Die Wahrheit ist bei keiner der beiden Richtungen, sondern liegt in der Mitte. Denn man kann nur sagen: Die Ideen haben insofern ein wirkliches, ewiges, nothwendiges Bestehen in der göttlichen Erkenntniß, als Gott einsieht, wie auf diese oder jene von ihm bloß gedachte oder auch gewollte Weise eine Theilnahme seiner unendlichen Vollkommenheit statt finden kann. Nun kann man allerdings wohl sagen: Die Gedanken Gottes sind

---

*) Wenn daher Klee nach Dieringer's, pag. 191 der ersten Auflage, Behauptung die Idee der wirklichen Welt als zeitlich darstellen will, so ist er im größten Irrthume. Aber ich habe, in der dritten Auflage wenigstens, der Dogmatik von Klee die Stelle, welche Dieringer aus ihm angezogen hat, nicht finden können. Klee scheint dies Bd. 2. pag. 60. fg. zu behaupten.

das Allerrealste, was es gibt. Denn die göttlichen Gedanken sind immer das Zuverläßigste; und wenn sie sich wegen unsrer Unfolgsamkeit auch nicht verwirklichen, so besteht ihre Realität in der göttlichen Erkenntniß doch immer fort. Aber eine weitere Realität haben die Allgemeinbegriffe nicht. Und wenn daher Görres: Kirche und Staat nach Ablauf der Kölner Irrung, Weissenburg 1842 pag. 91—94 schreibt: „Die tiefste Wurzel der Allgemeinbegriffe geht nämlich in den Logos selbst zurück; es sind die Ideen, die Urbilder, nach denen alle Dinge erschaffen worden, und die der Schöpfer daher auch dem menschlichen Geiste eingepflanzt, um ihm als Principien aller Wissenschaft zu dienen": so ist das durchaus falsch. Dem menschlichen Geiste sind keine Ideen von Gott eingeschaffen, sondern die Ideen bestehen nur in der göttlichen Erkenntniß. Dagegen erkennt der Mensch zunächst und zuerst nur sinnliche Anschauungen; denn allein durch die Sinne vermag die Seele in die Außenwelt hinauszutreten, und die ihr anerschaffene Fähigkeit Gott zu erkennen, zu entwickeln. Aus mehreren sinnlichen Anschauungen abstrahirt der menschliche Geist Begriffe, weil er, als befähigt zur Erkenntniß Gottes, zur Erkenntniß des Allgemeinen überhaupt befähigt ist. Durch die Bildung dieser Begriffe erhalten wir eine Kenntniß, welche den Ideen Gottes über die Dinge analog, aber noch keineswegs denselben adäquat ist. Sobald der Mensch einen einzigen allgemeinen Begriff gebildet hat, ordnet er Anderes unter denselben unter, d. h. er denkt; denn Denken ist nichts Anderes, als die Unterordnung eines Besondern unter ein Allgemeines; wie dies auch der vernehmbare Ausdruck des Gedankens, d. h. der Satz, darstellt. Aber weil die Bildung des allerersten Begriffes für uns Menschen an eine sinnliche Anschauung geknüpft ist: so ist schon die Bildung des ersten allgemeinen Begriffes ein Denken. Nur durch Menschen können in Menschen die ersten allgemeinen Begriffe hineingesprochen werden; und das erste Wort an den ersten Menschen muß daher Gott selbst gerichtet haben.

2. Die Lehre von den Ideen ist besonders wichtig für die Lehre von der Schöpfung, in folgender Weise. Gott erkennt sich selbst auf das vollkommenste; d. h. er begreift sich selbst. So wie es daher durch seine Allmacht möglich ist, daß Creaturen, und auch freie Creaturen, neben ihm bestehen können: so erkennt er auch durch seine Allwissenheit oder seine Sichselbstanschauung, was Alles er hervorbringen kann. Da nun Gott unendlich ist: so ist auch das Mögliche, was er hervorbringen kann, ein Unendliches; oder Gott kann in der Möglichkeit unendlich Vieles hervorbringen. Aber in der Wirklichkeit kann er doch jedesmal nur ein Einzelnes hervorbringen, weil Alles außer Gott Seiende nur ein Endliches und deßhalb in sich auch nur ein Einzelnes sein kann. Daher lehrt der heil. Thomas, daß es wohl in der Möglichkeit, nicht aber in der Wirklichkeit ein Unendliches der Zahl nach gebe (infinitum numero) P. I, quaest. 7, art. 4. Ebenso erkennt Gott, in welch' einem verschiedenen und wie großen Grade eine Aehnlichkeit mit seinem Wesen oder eine Theilnahme an seinem Wesen statt finden kann. In der Möglichkeit kann dieser Grad unendlich groß sein. Denn Gott kann nichts so Vollkommnes erschaffen, daß er nicht ein noch Vollkommneres erschaffen könnte. Daher könnte Gott auch ein noch höheres Gnadenmaaß erschaffen, als er der menschlichen Natur selbst in Christo gegeben hat. Aber in der Wirklichkeit kann der Grad der Aehnlichkeit mit Gott doch immer nur ein endlicher sein, weil Alles außer Gott Bestehende nur ein Endliches sein kann. Denn nur Ein seiner Wesenheit nach Unendlicher ist. Alles, was außer dieser einen unendlichen Wesenheit besteht, ist endlich. Und deßhalb lehrt

der h. Thomas, daß es wohl in der Möglichkeit, nicht aber in der Wirklichkeit ein Unendliches der Größe nach (infinitum secundum magnitudinem) geben könne: P. I, quaest. 7, art. 3.

Unter demjenigen, was Gott als ihm möglich erkannte, war auch die jetzige Welt, die er wirklich erschaffen hat, der übernatürliche Endzweck, welchen er seinen vernünftigen Geschöpfen gegeben hat, durch die visio beatifica nämlich mit ihm vereinigt zu werden, und der Grad der Heiligkeit und der ewigen Glorie, den er ihnen bestimmt hat. Aus der unermeßlichen Menge dessen, was Gott hervorbringen konnte, hat er sich für diese eine bestimmte Welt entschieden, weil es ihm so wohlgefällig war. Von Ewigkeit her lagen also alle Geschöpfe in dem Wesen Gottes als ihm mögliche. Darum kann auch ein echt kirchlicher Theologe sagen: Emanatione mundus a Deo exordium cepit. Und insofern als es im Wesen Gottes liegt, daß er alle diese Geschöpfe hervorbringen konnte, sind dieselben absolut nothwendig. Deßhalb ist auch durch die Erschaffung keine Veränderung in Gott vorgegangen, sondern bloß in den Geschöpfen. Denn aus nur in der Möglichkeit Seienden wurden sie in der Wirklichkeit Seiende. Als Grund dafür, daß Gott sich gerade für diese Welt und für diesen Endzweck seiner vernünftigen Geschöpfe entschied, kann kein anderer angegeben werden, denn sein absolutes Wohlgefallen. Er ist allein Herr, und kann thun, was er will und wie er will: disponit omnia suaviter: regit fortiter. Die Entscheidung für diesen Weltplan geschah in Gott nicht in der Zeit, weil in Gott keine Zeit ist, sondern nur in der Ewigkeit. Da sich aber Gott einmal für diese Welt entschieden hat, so ist dieselbe bedingt nothwendig. Jeder einzelne erschaffene Geist lag also schon von Ewigkeit her als möglich in Gottes Wesenheit; d. h. Gott erkannte von Ewigkeit her, daß eine Aehnlichkeit mit seiner Wesenheit durch diese einzelne bestimmte Daseinsweise statt finden könnte, und wollte dieselbe von Ewigkeit her. *) Er erkennt aber darum auch Alles, was dieser Geist thun kann und thun will, obschon derselbe in seinem Kreise den freiesten Spielraum hat. Dieses deutet die h. Schrift dunkel an, wenn sie z. B. Ps. 32, V. 17 sagt: Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum: Jeden Geist hat Gott als einzelnen gebildet, ihm einen Spielraum für seine Freiheit gegeben, und erkennt Alles, was derselbe in dem ihm zugewiesenen Kreise thun wird. So viel über die Ideen Gottes. Bei der Lehre von der Schöpfung, im zweiten Theile der Dogmatik, werden wir auf die Lehre von den Ideen zurückkommen. Denn dort wird sie ihre Anwendung finden.

---

*) Nur wenn man dieses festhält, kann es einleuchtend werden, weßhalb der heil. Bernard als vierte Stufe der Liebe zu Gott diese bestimmt, daß der Mensch Gott um Gottes willen und sich selbst in Gott liebe. In dem Tractate de diligendo Deo unterscheidet der heil. Bernard vier Stufen der Liebe: 1. Der Mensch liebt sich selbst ohne Anderes (Selbstsucht, die aber mit Recht vom h. Bernard Liebe genannt wird, weil Liebe ihrem Wesen nach Wollen ist). 2. Er liebt Gott, weil er dessen bedarf. 3. Er liebt Gott, weil sein Umgang süß ist. Die 4. und höchste Stufe ist: Der Mensch liebt Gott um Gotteswillen und sich selbst in Gott, indem er sich nämlich nach seiner ganzen Lebensführung als einen so von Gott gewollten und bestimmten weiß und will.

§. 31. Das göttliche Erkennen ist lautere Wahrheit.

1. Wir haben gesehen, daß in Gott die höchste Erkenntniß ist. Aber nur dann nennen wir eine Erkenntniß vortrefflich und schätzen dieselbe hoch, wenn sie durchaus wahr und von allem Irrthume weit entfernt ist. Daß die göttliche Erkenntniß dieses wirklich ist, haben wir schon angedeutet, indem wir sagten, Gott erkenne alle Dinge so, wie sie in ihrem eigenen Sein sind. Wahrheit ist Gegenstand des Erkenntnißvermögens. Wir sagen zunächst und im Allgemeinen dann, daß wir eine wahre Erkenntniß haben, wenn unsere Erkenntniß mit dem Gegenstande übereinstimmt, wie derselbe an sich ist. Aber dies ist nur noch Wahrheit im subjectiven Sinne, und keineswegs Wahrheit im vollen und objectiven Sinne. Wenn wir auch erkennen, wie irgend etwas an sich ist, so kann dann darum noch wohl zwischen dem wirklichen Sein des Gegenstandes und zwischen der Bestimmung desselben in der göttlichen Idee ein Widerspruch sein, und unsere Erkenntniß insofern objectiv irrthümlich sein, als der Gegenstand selbst die Lüge in sich aufgenommen hat. Jene Erklärung von Wahrheit genügt nicht, nämlich genügt jedesmal dann nicht, wenn wir einen Gegenstand zu erkennen suchen, in welchem zwischen seinem reellen und ideellen Sein unterschieden werden muß. Dieser Unterschied besteht in allen erschaffenen Dingen, nur in Gott nicht. Also um eine wahre Erkenntniß zu haben, müssen wir auch das ideale Sein eines Gegenstandes wissen. Denn die Erkenntniß des erschaffenen Geistes ist nicht das absolute Maaß für die Dinge, oder mit andern Worten: Wenn wir auch wissen, daß unsere Erkenntniß über irgend einen Gegenstand mit dem wirklichen Sein desselben übereinstimmt: so wissen wir 1. noch gar nicht, ob wir uns nicht selbst täuschen. *) Hier zeigt sich auch wieder die große Mangelhaftigkeit des Hermesianismus, welcher bei der Wahrheit in diesem subjectiven Sinne stehen bleibt. Wir wissen 2. noch nichts von dem eigentlichen Sein des Gegenstandes an sich, d. h. von seiner Bestimmung. Um daher die Wahrheit zu erkennen, müssen wir ein höheres Erkenntnißvermögen suchen, das göttliche, welches das Maaß für alles außer ihm Seiende ist. In Gott sind die Ideen aller Dinge, wie vorher bewiesen ist. Insofern das Wirkliche mit diesen göttlichen Ideen übereinstimmt, ist es wahr; insofern es davon abweicht, ist es falsch. Denn Gott allein ist die Wahrheit, weil er allein das durch sich selbst bestehende, unendlich vollkommene, nothwendige Sein ist. Dasjenige nun, was sich von seinem Willen und von seiner Bestimmung entfernt hat, nimmt an dem Sein Gottes insoweit keinen Antheil mehr, als es sich von Gott entfernt hat. Daher sagt Christus Joh. 8, 44 vom Teufel, derselbe habe nicht bestanden in der Wahrheit. Aber woraus lernen wir die göttlichen Bestimmungen kennen? Aus seiner Offenbarung, wie uns dieselbe von der Kirche verkündet wird. Die Kirche ist daher die einzige Bewahrerinn aller Wahrheit; und je mehr unser Erkennen dem Geiste der Kirche gemäß ist, um so mehr kann dasselbe auf Wahrheit Anspruch machen. So wie es nur einen Gott gibt: so gibt es auch nur eine Wahrheit, nämlich die Bestimmung des göttlichen Willens. Nur insofern kann es mehrere Wahrheiten geben, als es mehrere einzelne Darstellungen dieser einen Hauptwahrheit gibt. Also: Weil das Erkennen Gottes das Wesen Gottes selbst, und daher im höchsten Maaße selbstständig

*) Z. B. Welcher Philologe und welcher Geschichtschreiber ist nicht fest überzeugt, daß er die richtigsten Ansichten habe, so sehr auch Alle unter sich abweichen, und zu widersprechenden Resultaten gelangen? Einer muß sich doch täuschen.

und allein maaßgebend ist: so ist auch das Erkennen Gottes im höchsten Grade wahr; es ist die alleinige und die absolute Wahrheit. Besonders hat man sich hier daran zu erinnern, daß das göttliche Erkennen die nächste und erste Ursache aller Dinge ist. Daher ist auch das göttliche Erkennen durchaus frei von allem Irrthume, und nur der erschaffene Geist kann dem Irrthume unterworfen sein. Der Irrthum fällt ebenfalls, wie die Wahrheit, dem Erkenntnißvermögen anheim. Im Irrthume sind wir zunächst dann, wenn wir irgend einen Gegenstand anders erkennen, als er in der Wirklichkeit ist. Ein solcher Irrthum unsrer Erkenntniß kann ein bewußter und auch ein unbewußter sein. Im eigentlichen Sinne irrthümlich ist Alles, was den göttlichen Bestimmungen, wie uns dieselben durch seine Offenbarung mitgetheilt sind, zuwiderläuft; und wenn dieses aus eigener Schuld festgehalten wird, dann haben wir die Sünde. Ebensowenig als Irrthum, kann auch Sünde in Gott gedenkbar sein.

2. Die Wahrheit erkennen und Gott erkennen kommt demnach zuletzt auf dasselbe hinaus. Ebenso aber auch kommt Irrthum und Sünde auf dasselbe hinaus. Da uns aber Gott einen übernatürlichen Endzweck gegeben und diesem gemäß auch unsere natürlichen Kräfte eingerichtet hat, weil die Natur Trägerinn der Gnade sein soll, so vermögen wir Gott und die Wahrheit nur durch die übernatürliche Offenbarung Gottes zu erkennen; wie wir in der Apologetik (§. 20.) bewiesen haben. Weil aber die Heiden diese Offenbarung Gottes nicht hatten, da die Uroffenbarung unter ihnen erloschen war und sie sich mit den Inhabern der Offenbarung vor Christus nicht in Verbindung erhielten, deßhalb sehen wir auch die gebildetsten unter ihnen, die Hellenen und ihre Philosophen, an der Erkenntniß der Wahrheit fast gänzlich verzweifeln. Siehe den Beweis für diese, manchen Vergötterern des Hellenenthums unliebige Behauptung in dem herrlichen Werke: „Studien des Klassischen Alterthums; Akademische Abhandlungen von Lassaulx;" *) wo dieser ausgezeichnete Gelehrte schreibt: „Daß auch Sokrates, Platon und Aristoteles an die Götter der Volksreligion nicht mehr glaubten, bedarf keines Beweises. Ihre weniger schroffe Polemik mag ihren Grund theils darin haben, daß sie derselben zur Geltendmachung ihrer Lehre nicht mehr bedurften: theils auch darin, daß sie, nachdem der jugendliche Uebermuth des Philosophirens sich wiederholt in seinen eigenen Stricken erhängt hatte, einsahen, es sei eine thörichte Weisheit, dem Volke seinen väterlichen Glauben zu zerstören, und statt der positiven Religion ein Gedankensystem zu geben, das seine eigenen Erfinder nicht glücklich gemacht hat. Denn das konnte ihnen nicht entgehen, daß alle bisherigen Philosophen mit halber Verzweiflung endigten. Xenophanes behauptete, die Unsicherheit aller menschlichen Erkenntniß beklagend: Keiner hat je die gewisse Wahrheit erkannt, noch wird sie einer erkennen, weder über die Götter, noch über das Weltall; und wenn es ihm auch glückte, das Vollkommene zu sagen, so wüßte er selbst es doch nicht: denn auf Allem haftet die Meinung. Und noch wehmuthsvoller klagte Parmenides: der Menschen Geburt sei traurig, besser wäre ihnen, daß sie im Schooße des Einen vergraben geblieben; auch im Menschen sei eine Mischung der beiden Urgestalten des Lichtes und der Finsterniß, von der reinen Wahrheit sei er fern, einer harten Nothwendigkeit unterworfen; der Dämon schicke die Seelen bald aus dem Lichte ins Dunkele, bald den

---

*) Regensburg 1854, Seite 59 flg. (Ausgabe in 4.)

umgekehrten Weg: den Tauben und Blinden seien die Sterblichen gleich, ein Geschlecht unwissender Thoren. Heraklitus gestand: menschliches Gemüth habe nicht Einsicht, nur das göttliche habe sie, der Mensch sei gegen Gott ein Affe. Anaxagoras erklärte: Wegen der Schwäche unsrer Sinne seien wir nicht im Stande die Wahrheit zu erkennen, die Ursachen der Dinge seien uns verborgen; und Demokritus schloß damit: entweder gebe es keine Wahrheit, oder sie sei doch uns verborgen; denn nach der Wahrheit sähen wir nichts, sie sei in der Tiefe." Ebendort S. 61: „Platon glaubte: die Ursachen der erscheinenden Dinge seien die ewigen Ideen, diese ließen sich auf drei zurückführen, die Ideen des Guten, des Schönen und des Wahren, die höchste Ursache und Einheit aller dieser drei Ideen sei Gott: welchen nach dem Vorgange aller alten Philosophen auch Platon durchaus monotheistisch als den Gott der Götter, als Anfang, Ende und Mitte aller Dinge und als Einen persönlichen Weltbildner und Weltregierer bezeichnet. Diesen Bildner und Vater des Weltalls zu finden, sagt er, sei schwierig, ihn Allen kund zu thun, wenn man ihn gefunden habe, unmöglich." *) Ein

*) Die Beweise für diese schwer wiegenden Aussagen hat Lassaulx unter dem Texte beigebracht. — Was wollen bei solchen Geständnissen der größten Geister aus dem anerkannt gebildetsten Volke des Alterthums unsere Philosophen sagen mit ihren Vernunftbeweisen für das Dasein Gottes, (nota bene als des Schöpfers der Welt aus Nichts, oder Gottes im Sinne der Offenbarung), für die wesentliche Verschiedenheit des Geistes und Körpers, für die Unsterblichkeit der Seele, für eine ewige Vergeltung nach dem Verdienste oder Mißverdienste dieses Lebens? — Was sie aus der Lehre der Kirche, der einzigen Hüterinn und Wächterinn der Wahrheit auf Erden, wissen, das stellen sie als die Erzeugnisse und Früchte ihrer Gedankensysteme hin und machen so ein recht artiges Taschenspielerkunststückchen, indem sie die Sache, die sie wollen und längst wissen, verborgen halten, bis sie plötzlich blitzschnell als Schlußsatz in bester Form aus eigener Errungenschaft hervorspringt. Man sollte doch auf die Eine große Thatsache in der ganzen Geschichte des menschlichen Geschlechts hinblicken, daß die Erkenntniß über Gott ursprünglich durch die Offenbarung Gottes gegeben und fortwährend erhalten ist, und man sollte daher doch, um die Wahrheit zu erkennen, vom Glauben ausgehen und dessen Lehrsätze zur Grundlage aller Philosophie machen, um so vom Glauben zum Wissen zu gelangen. Nur so wird man recht philosophiren. Wer dagegen unabhängig von der göttlichen Offenbarung philosophiren will, um aus der alleinigen Quelle seiner Vernunft zu denselben Ergebnissen, welche die Offenbarung lehrt, zu gelangen, oder doch um sich unabhängig von der Offenbarung eine selbstständige Regel seines Lebens und Daseins zu schaffen, der folgt einem Irrlichte, was ihn in Sümpfe und Abgründe und in den Untergang fortführt. Dieses Alles habe ich in meinem Grundrisse der Katholischen Apologetik §. 67., §. 68., §. 69. der Hauptsache nach ausgeführt. Besonders habe ich dort hervorgehoben, daß uns die Lehre der Offenbarung eine ganz andere Gewißheit als die Vernunft gibt; die Offenbarung gibt uns eine absolute Gewißheit. (Vergl. §. 67., S. 391—398). Dieses hängt mit dem vorher Gesagten, daß wir erst aus der Offenbarung die Wahrheit erkennen, aufs engste zusammen. Wahrheit, Gewißheit, Sicherheit sind Dasselbe. Diesen Gedanken, daß uns erst die positiven Glaubenssätze der Kirche Gewißheit geben, hat Pius IX. in seiner letzten Allocution vortrefflich ausgedrückt: „Es gibt gewisse durch Gelehrsamkeit hervorragende Männer, welche zwar bekennen, daß die Religion bei weitem das vorzüglichste Geschenk ist, welches dem Menschen von Gott bescheert wurde, die aber dennoch die Kräfte der menschlichen Vernunft so hoch anschlagen und erheben, daß sie dieselbe thörichter Weise der Religion selbst gleichstellen möchten. Daher sollen, ihrer eitlen Ansicht nach, die theologischen Wissenschaften nicht anders als die philosophi-

solcher Wirrwarr also herrschte bei den Heiden über die wichtigsten Fragen, daß sie gänzlich daran verzweifelten, je die Wahrheit zu erkennen. Denn wir erkennen dann die Wahrheit noch nicht, wenn unsere Erkenntniß mit dem wirklichen Sein des erkannten Gegenstandes übereinstimmt, sondern

---

schen behandelt werden; da doch jene sich auf Dogmen des Glaubens stützen, die an Festigkeit und Unbeweglichkeit Alles übertreffen; während diese von der menschlichen Vernunft erklärt und erläutert werden, die so unsicher, weil je nach der Verschiedenheit der Geistesgaben veränderlich ist, und zahllosen Irrthümern und Täuschungen unterliegt. Auf diese Weise ist nach Hintansetzung der kirchlichen Auctorität gewissen schwierigen und dunkeln Forschungen ein weites Feld eröffnet worden, und die menschliche Vernunft, welche auf ihre Kräfte zu viel vertrauend sich zu weit hinauswagte, ist in die schmählichsten Irrthümer verfallen, welche ich hier nicht erwähnen will, da sie euch gänzlich bekannt und offenbar sind, Irrthümer, welche der Religion und dem Staate den größten Schaden gebracht haben. Es muß demnach denen, welche die Kräfte der menschlichen Vernunft überschätzen, klar gemacht werden, wie Solches gänzlich dem durchaus wahren Ausspruche des Völkerlehrers zuwiderläuft: Wenn Jemand glaubt, er sei etwas, da er nichts ist, so betrügt er sich selbst. Dargethan muß ihnen werden, wie anmaaßend es sei, die Geheimnisse, welche der gütige Gott uns zu offenbaren sich herabließ, erforschen, ergründen und mit dem schwachen und beschränkten Verstande erfassen zu wollen, der, nach dem Ausspruche desselben Apostels, in die Dienstbarkeit des Glaubens gebracht werden muß. Solche Vertreter, oder vielmehr solche Anbeter der menschlichen Vernunft, welche sich dieselbe zur sichern Lehrmeisterinn aufstellen und unter ihrer Leitung sich Alles versprechen, haben gewiß vergessen, welche harte und schmerzliche Wunde der menschlichen Natur die Schuld des ersten Menschen geschlagen hat, wie der Verstand mit Finsterniß umhüllt, der Wille geneigt zum Bösen gemacht wurde. Deßhalb haben auch die berühmtesten Philosophen des Alterthums, obwohl sie manches Treffliche schrieben, ihre Lehren dennoch mit den größten Irrthümern befleckt. Daher jener stete Kampf, den wir in uns fühlen, von dem der Apostel spricht: Ich fühle in meinen Gliedern ein Gesetz, das dem Gesetze meines Geistes widerstreitet. Jetzt, da uns bekannt, wie durch die auf alle Nachkommen Adams übergegangene Erbsünde das Licht der Vernunft geschwächt worden, und wie das Menschengeschlecht aus dem einstigen Zustande der Unschuld und Gerechtigkeit ins tiefste Elend versunken, wer möchte die Hinlänglichkeit der Vernunft zur Erreichung der Wahrheit behaupten? Wer möchte leugnen, daß bei solchem Mangel an Kräften und bei so großer Gefahr zu straucheln und zu fallen, der Beistand der göttlichen Religion und der himmlischen Gnade zum Heile nothwendig sei? — ein Beistand, den Gott in seiner Güte denjenigen verleiht, die in demüthigem Gebete darum flehen, da geschrieben steht: Gott widersteht den Hoffärtigen, den Demüthigen aber gibt er seine Gnade. Darum auch sagte einst unser Herr zu seinem Vater gewandt, die verborgensten Tiefen der Wahrheit ständen nicht aufgeschlossen den Klugen und Weisen dieser Welt, die auf ihre Geistesgaben und Gelehrsamkeit pochen und dem Glauben sich nicht unterwerfen, sondern den Demüthigen und Einfachen, die auf den Ausspruch des göttlichen Glaubens sich mit Zuversicht stützen. Diese heilsame Lehre sollet ihr den Gemüthern Jener einprägen, die das Ansehen der menschlichen Vernunft so hoch erheben, daß sie sich vermessen, vermittelst derselben die Geheimnisse selbst zu ergründen und zu erklären, ein Verfahren, das über alle Maaßen ebenso nutzlos als widersinnig ist. Bestrebt euch, sie von einer so großen Geistesverkehrtheit zurückzubringen, indem ihr ihnen verständlich machet, daß von der göttlichen Vorsehung den Menschen kein vorzüglicheres Geschenk mitgetheilt worden, als das Ansehen des göttlichen Glaubens, dieser sei unsere Leuchte in der Finsterniß, unser Führer zum Leben; dieser sei unumgänglich nothwendig zum Heile, indem ohne den Glauben es unmöglich ist, Gott zu gefallen, und Jeder, der nicht glaubt, verdammt werden wird."

nur dann, wenn wir das Sein der Dinge nach der Erkenntniß und nach dem Willen ihres Urhebers erkennen. Wie aber die Dinge sein sollen, wie sich dieselben von ihrem ursprünglichen Zustande, welcher doch offenbar als ganz ihrer Bestimmung entsprechend gedacht werden muß, entfernt haben, welchem Endzwecke wir selbst zugeführt werden, das Alles wissen wir nur aus der übernatürlichen Offenbarung Gottes, welche vom Anfange des menschlichen Geschlechts an gegeben und durch die Kirche allen Generationen bis zum Ende der Zeit verkündigt wird. Folglich erkennen wir die Wahrheit nur aus der Mittheilung Gottes; d. h. insoweit, als wir Gott erkennen. Denn Gott erkennen und die Wahrheit erkennen muß deßhalb Eins und Dasselbe sein, weil es von Gott, da er das absolute Princip oder das absolute Gut ist, allein nur abhangen kann, zu bestimmen, welches Sein, oder welche Qualität die Geschöpfe haben sollen, welche Thätigkeit sie entwickeln, welches Verhältniß sie zu andern Geschöpfen einnehmen sollen. Gott als das absolute Princip oder als das Sein schlechthin ist daher auch die Wahrheit. Gott aber vermögen wir nur aus seiner Offenbarung zu erkennen. Wir erkennen daher die Wahrheit nur insoweit, als Gott sich uns mittheilt oder insoweit, als unser Erkennen mit dem Erkennen Gottes übereinstimmt; was Beides Dasselbe ist, weil das Erkennen Gottes das Wesen Gottes ist.

§. 32. Das göttliche Erkennen ist das göttliche Leben.

1. Wir haben in dem Bisherigen gesehen, daß Gott die allervollkommenste Erkenntniß ist. Jede Erkenntniß aber setzt ein Ziel, welches durch den Willen erreicht werden soll. Daher schließt jede Erkenntniß eine geistige Bewegung, nämlich die Selbstbestimmung für die Wahrheit in sich, indem die richtige Erkenntniß und der richtige Wille sich gegenseitig erfordern. Das Leben im weitesten Sinne ist eine Bewegung. Deßhalb legen wir den Metallen und Steinen kein Leben bei, aber wohl den Pflanzen, die wir als auf der untersten Stufe des Lebens stehend bezeichnen. Die höchste Stufe des Lebens unter den Geschöpfen übt der erschaffene Geist durch seine Selbsterkenntniß und sein Selbstbewußtsein und durch seine Entscheidung für Gott aus. Aber Gott erkennt sich im vollendetsten Grade, denn er begreift sich selbst; er will sich auch im höchsten Grade, denn er will sich mit absoluter Nothwendigkeit. Auch erkennt Gott alles außer ihm Seiende, und will es in dem Grade, in welchem er dasselbe erkennt. Daher ist in Gott eine unendliche Fülle geistiger Bewegung, d. h. eine unendliche Fülle des Lebens, oder Gott ist lauter Leben. Und insofern er seinen Geschöpfen das Leben mitgetheilt, haben auch sie es.

2. Das Leben der vernünftigen Geschöpfe hat eine zweifache Stufe: es ist ein natürliches und ein übernatürliches. Letzteres besteht in der heiligmachenden und wirklichen Gnade und in der Selbstbestimmung des erschaffenen Geistes für Gott, welche nur mit Hülfe der Gnade geschehen kann.

§. 33. Wirklichkeit des göttlichen Wollens.

1. Die wissenschaftliche Betrachtung über den Willen Gottes beschäftigt sich zunächst mit dem Willen Gottes an sich. Da sich mit dem Willen der vernünftigen Geschöpfe mehrere Beschaffenheiten verbinden, und dieses daher auch in Gott, dem Urheber des erschaffenen Geistes, der Fall sein muß, insofern als wir Gott alles Gute des erschaffenen Geistes nicht bloß in einem

unendlich höhern Grade, sondern in einer wesentlich verschiedenen Weise zuschreiben müssen: so handeln wir **zweitens** über diejenigen Eigenschaften, welche sich an den Willen Gottes, insofern derselbe an sich betrachtet wird, anschließen. Und wenngleich der Wille in seiner Thätigkeit niemals ohne eine Erkenntniß ist, sei dieselbe eine wahre oder eine falsche, und deßhalb auch in Gott der Wille immer in Verbindung mit der Erkenntniß wirkt: so wird doch diese Verbindung der göttlichen Erkenntniß und des göttlichen Willens erst durch die Führung des Weltalls zu seinem Endzwecke und der vernünftigen Creatur insbesondere zu ihrem Endzwecke für uns sichtbar. Daher handeln wir **drittens** über dasjenige, was zur göttlichen Erkenntniß in Beziehung auf den Willen gehört.

Insofern der Wille Gottes an und für sich betrachtet wird, kann über denselben zunächst nur untersucht werden, ob in Gott wirklich Wille sei; dann auf welche Gegenstände sich der Wille Gottes richte; und endlich, in welcher Art und Weise Gott diese Gegenstände wolle.

Hinsichtlich der Wirklichkeit des göttlichen Willens ist nachzuweisen, daß in Gott wirklich Wille ist, und anzugeben, in welchem Verhältnisse der Wille Gottes zu den übrigen Attributen Gottes steht, welche für uns die Bezeichnungsweisen der göttlichen Vollkommenheit sind.

2. Daß in Gott Wille ist, folgt aus der Erkenntniß Gottes. Denn eine jede Erkenntniß kann sich nur auf ein bestimmtes Ziel richten, nach welchem dieselbe strebe und in dessen Besitze sie ruhe. So wie daher in Gott Erkenntniß ist: so muß auch Wille in ihm sein. Und da die Erkenntniß Gottes in allen Beziehungen unendlich ist: so muß auch sein Wille unendlich sein, d. h. ein unendliches Ziel haben; nämlich sich selbst als den unendlichen Inbegriff aller Vollkommenheiten, weil der Wille immer das Gute will, so wie das Erkenntnißvermögen das Wahre verlangt. Die Wirklichkeit des göttlichen Willens bezeugt uns die heilige Schrift an unzähligen Stellen, indem sie von Gottes Rathschlüssen, von seinen Verheißungen und Drohungen spricht. Und weil in Gott keine Zusammensetzung angenommen werden darf: so muß sein Wille auch sein Wesen sein, oder Gott muß seinem Wesen nach Wille sein.

Aber doch muß zwischen dem Willen Gottes und zwischen dem Sein und Erkennen Gottes ein Unterschied angenommen werden. Der Wille Gottes unterscheidet sich vom Sein; denn Gott ist nicht Alles, was er will. Gott will das Weltall, aber er ist es nicht; denn es gehört in keiner Hinsicht zu seinem Wesen; Gott will Schmerz und Leiden zur Buße und Strafe, aber er ist es nicht. Oder das Sein Gottes ist immanent; aber der Wille ist auch transient. Der h. Thomas **I, 19, 2 ad 1** drückt diesen Gedanken so aus: **Licet divinum velle sit eius esse secundum rem, tamen differt ratione secundum diversum modum intelligendi et significandi, ut ex superioribus patet, q. 13, art. 4. In hoc enim, quod dico, Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc, quod dico Deum velle. Et ideo, licet non sit aliquid aliud a se, vult tamen aliquid aliud a se.** Dieser Unterschied zwischen dem Sein und Wollen Gottes besteht in unsrer Erkenntniß, insofern nämlich Sein, Erkennen und Wollen verschiedene Bezeichnungsweisen der einen und unendlichen Vollkommenheit Gottes sind und jeder göttlichen Person zukommen.

Ebenso unterscheidet sich der Wille Gottes auch von dem Erkennen Gottes. Denn 1. die Erkenntniß Gottes ist nach unserem Denken in einem höheren Grade in Gott bleibend, als der Wille Gottes. Denn die Er-

kenntniß Gottes ist nur ein unmittelbares Anschauen der Dinge, sei es der möglichen oder der wirklichen; aber der Wille drückt eine thätige Einwirkung aus; auch auf die möglichen Dinge, insofern als Gott sie nicht hervorbringen will. 2. Gott erkennt die äußern Dinge unmittelbar, aber er will dieselben nur mittelbar. Denn bei der Thätigkeit des Erkenntnißvermögens bleibt das Erkannte im Erkennenden; aber die Thätigkeit des Willens richtet sich auf die Gegenstände, wie dieselben in sich selbst sind. Alles, was den Begriff eines Bestehenden und eines Wahren haben kann, besteht insgesammt der Kraft nach in Gott; jedoch in den erschaffenen Dingen kann es nicht seinem ganzen Inhalte nach vorhanden sein, weil Gott immer nur ein Endliches erschaffen kann. Daher erkennt Gott alles Wahre; aber das Gute will Gott nur insofern, als er sich selbst, in welchem alles Gute der Kraft nach besteht, will, d. h. insofern die Geschöpfe in Gott ihren Endzweck suchen und der göttlichen Idee nachkommen. Dahin gehört auch, daß Gott die äußern Dinge erkennt, wie dieselben sind, sie aber nicht will, wie sie sind. Denn das Böse erkennt er, aber er will es nicht. 3. Gott erkennt die äußern Dinge nicht frei, aber er will sie mit Freiheit. Diesen Gedanken drückt der h. Thomas **I, 19, 3, ad 6** so aus: **Sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle et divinum scire: sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita: quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente, voluntas autem, comparatur ad res, secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse, secundum quod sunt in Deo, non autem, secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria: propter hoc Deus, quaecunque scit, ex necessitate scit, non autem quaecunque vult, ex necessitate vult.** Indessen diese drei Unterschiede zwischen dem göttlichen Erkennen und Wollen, und welche man sonst noch angeben mag, bestehen nicht in Gott, sondern nur in unsrer Erkenntniß, indem hier vorausgesetztermaaßen Sein, Erkennen, Wollen nicht die Bezeichnungen der drei göttlichen Personen, sondern nur der göttlichen Vollkommenheit überhaupt sind und jeder einzelnen göttlichen Person zukommen. Auch muß deßhalb ein Unterschied, und zwar nicht bloß in unserem Erkennen, sondern in Gott, des Wollens vom Sein und Erkennen angenommen werden, weil der Vater als das persönliche Sein, der Sohn als das persönliche Erkennen und der heilige Geist als das persönliche Wollen gewöhnlich aufgefaßt wird. Ueber den Unterschied zwischen Sein, Erkennen und Wollen in Gott in Beziehung auf die drei göttlichen Personen macht der h. Thomas **P. I, q. 27, art. 3, ad 3** diese treffliche Bemerkung: **Licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus: tamen de ratione voluntatis et intellectus est, quod processiones, quae sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quendam ordinem. Non enim est processio Amoris nisi in ordine ad processionem Verbi. Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo Verbi ad Principium, a quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectus et conceptio intellectus: ita, licet in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione Amoris est, quod non procedat nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio Amoris a processione Verbi in divinis.**

§. 34. Gegenstand des göttlichen Wollens.

1. Wir haben **zweitens** über den Gegenstand des göttlichen Willens zu handeln. Weil Gottes Wesen der unendliche Inhalt aller Vollkommenheit ist: so kann Gott zum natürlichen oder durchaus nothwendigen Gegenstande seines Willens allein sich selbst haben. „Wie sein Erkennen auf ihn selbst als die unendliche Wahrheit geht, so sein Wollen auf ihn selbst als das unendliche Gut.“ Denn sonst würde Gott ja durch etwas ihm Aeußeres bewegt werden; er würde nicht die unendliche Vollkommenheit und höchste Ursache aller Dinge sein. Daraus folgt, daß Gott Alles, was er will und thut, die Erschaffung, die Erlösung, die Heiligung, die Vollendung, im Grunde nur um seiner selbst, als des letzten Endzweckes willen thun kann. Dies ist für die Lehre von dem Endzwecke der Schöpfung wohl zu beachten. Aber darum müssen wir Gott doch die Liebe, und zwar die Liebe in einem unendlichen Grade im Sinne der Geneigtheit seine Vollkommenheit mitzutheilen, beilegen, wenngleich er nicht in den Geschöpfen, sondern nur in sich sein Ziel finden, und die Geschöpfe nicht um ihrer, sondern um seiner selbst willen wollen kann. Denn nur für die Geschöpfe ist es Gesetz, daß ihre Liebe in einem Andern, nämlich in Gott ihr Ziel findet, und daß das Geschöpf nur um Gottes willen irgend ein anderes Geschöpf lieben kann. Im Grunde ist also Gott allein der einzige Gegenstand seines Willens.

2. Für das, was Gott außer sich will, haben wir dieses Vierfache zu beachten. 1. Gott will Anderes außer sich. 2. Gott will die übernatürliche Glückseligkeit seiner vernünftigen Geschöpfe. 3. Der Wille Gottes ist die Ursache alles Andern außer Gott. 4. Für den Willen Gottes selbst kann keine Ursache angegeben werden. — **Erstens** Gott will Anderes außer sich. Das Dasein aller erschaffenen Dinge haben wir aus der Geneigtheit Gottes, seine Vollkommenheit mitzutheilen, zu erklären, ohne daß wir jedoch eine Nothwendigkeit zu erschaffen in Gott versetzen dürften. Dies können wir uns etwa so deutlich machen. Insofern ein Gegenstand das Dasein hat und vollkommen ist, bringt er einen andern hervor, der ihm ähnlich ist. Daher gehört es auch zum Begriffe des Willens, daß Jemand das Gute, welches er selbst besitzt, andern mittheilt, insoweit dies möglich ist. **(Bonum est diffusivum sui esse).** Aber dem göttlichen Willen gehört diese Neigung zur Mittheilung der eigenen Vollkommenheit vorzugsweise an, weil von Gott alle Vollkommenheit durch eine gewisse Aehnlichkeit ihren Ursprung hat. Wenn deßhalb schon die Geschöpfe, insoweit sie vollkommen sind, ihre Vortrefflichkeit Andern mittheilen, dann muß der göttliche Wille noch vielmehr seine Vortrefflichkeit durch die Aehnlichkeit mittheilen, insoweit dies möglich ist, denn zwischen allem Guten des erschaffenen Geistes und zwischen der Vollkommenheit Gottes besteht immer ein wesentlicher Unterschied; weßhalb wir in der Lehre von der Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben fortwährend geltend machten, daß wir Gott aus dem erschaffenen Guten zwar auf eine wahre, aber doch nur analoge Weise zu erkennen vermöchten. Daher will Gott sich und Anderes außer sich. Nur darf dieses nicht so verstanden werden, als habe Gott durch einen nothwendigen Drang seiner Liebe das Weltall erschaffen; denn dann sind die erschaffenen Dinge in das Leben Gottes selbst versetzt. Aber sich selbst muß Gott als Endzweck wollen, alles Andere nur um seiner selbst willen; oder sich als Absoluten, das Andere als Relatives, insofern als es sich für die göttliche Vortrefflichkeit geziemt, daß auch Andere an derselben Theil nehmen. Wenn daher Gott auch Anderes

außer sich will, so bewegt doch den Willen Gottes nichts, als seine eigene Vortrefflichkeit, oder so will doch Gott nur seine Vortrefflichkeit; und gleichwie er daher Anderes außer sich dadurch erkennt, daß er seine Wesenheit erkennt, so will er auch Anderes außer sich dadurch, daß er seine Wesenheit will. Auch würde Gott ja nicht sich selbst genügen, wenn er etwas Anderes um dessentwillen und nicht um seiner eigenen unendlichen Vollkommenheit willen wollte. So aber besteht mit dieser unendlichen Selbstgenügsamkeit Gottes sehr wohl, daß Gott Anderes außer sich will. So erkennt auch die göttliche Erkenntniß, obgleich sie eben dadurch, daß sie die Wesenheit Gottes erkennt, vollkommen ist, doch in derselben auch Anderes. Auch wird dadurch, daß Gott die Dinge außer sich will, keine Vielheit der göttlichen Willensacte gesetzt. Denn so wie das göttliche Erkennen nur eins und einfach ist, weil Gott das Viele nur in Einem sieht: so ist auch das göttliche Wollen nur eins und einfach, weil er das Viele nur wegen des Einen will.

Zweitens. Gott will die übernatürliche Glückseligkeit seiner vernünftigen Geschöpfe. Zum richtigen Verständniß dieser Wahrheit, in Beziehung auf welche so viele und heftige Streitigkeiten statt gefunden haben, ist zunächst zu beachten, daß Gott den wirklichen Willen von Ewigkeit her hat, daß einige seiner vernünftigen Geschöpfe, nämlich die Vorerwählten, zum Leben eingehen, andere dagegen dem ewigen Tode anheim fallen, und daß dieser göttliche Wille hinsichtlich der Engel schon seine Erfüllung gefunden hat, hinsichtlich der Menschen aber nur erst am Ende der Zeit seine Erfüllung finden wird. Bei dieser Bestimmung hinsichtlich des ewigen Glückes oder Unglückes der Menschen hat Gott sowohl die Erbsünde als auch alle einzelnen Thaten der Menschen berücksichtigt, was bei der Lehre von der Prädestination weiter auseinandergesetzt werden muß. Denn wenn Gott das nicht gethan hätte, dann hätte er dem Menschen die Freiheit nicht geben müssen. Daher müssen auch Alle, welche verdammt werden, im letzten Grunde an ihrer Verdammniß selbst Schuld sein. Indeß leidet diese allgemeine Bestimmung doch hinsichtlich des Menschen eine gewisse Einschränkung. Denn der Mensch muß immer nicht bloß als Einzelwesen, sondern als Mitglied der ganzen Gattung und des besonderen Kreises, in welchem er lebt, betrachtet werden. So wie daher der Eine Urheber des ewigen Heiles Anderer sein kann: so kann auch der Eine Urheber des ewigen Todes Anderer sein. Nehmen wir nun die Frage vor: Will Gott das ewige Heil aller seiner vernünftigen Geschöpfe? so ist darauf die Antwort: Gott will das ewige Heil aller vernünftigen Geschöpfe nicht, sondern nur derjenigen, welche seinen Willen erfüllen, d. h. der Prädestinirten. Aber ist Gott an dem ewigen Tode irgend eines seiner vernünftigen Geschöpfe Schuld, entweder weil er dasselbe von vornherein zum ewigen Tode bestimmt hat, oder weil er demselben die hinreichende Gnade zu seiner Heilswirkung nicht gibt? Denn nur auf diese beiden Arten könnte Gott der Urheber des ewigen Todes sein. Das Erste behauptet der Prädestinatianismus, welchen Calvin und seine Secte am schroffsten ausgebildet hat: Gott hat den einen Theil der Menschen zum ewigen Tode, den andern zum ewigen Leben bestimmt. Das Zweite behauptete der Jansenismus. Beide Ansichten sind häretisch. Daraus folgt die Lehre der katholischen Kirche: Gott ist nicht die eigentliche und wahre Ursache des ewigen Todes irgend eines vernünftigen Geschöpfes. Dies könnte Gott nur sein, wenn er demselben die Erreichung seines letzten Endzweckes, der Vereinigung mit Gott, unmöglich machte. Weil wir immer durch Uebergang von Einem zum Andern denken, darum wird es uns sehr

schwer einzusehen, wie in Gott der wirkliche Wille, daß nur die Prädestinirten selig werden sollen, und die Bemühung für das ewige Heil aller Menschen ohne Ausnahme zusammen bestehen können. Daher unterscheiden die Theologen gewöhnlich zwischen einem vorhergehenden und nachfolgenden Willen (voluntas antecedens, voluntas consequens). Dieser Unterschied wird selbstredend nicht von Seite des göttlichen Willens selbst entnommen. Denn in diesem ist kein früher und kein später; weßhalb wir vorher sagten, daß Gott von Ewigkeit her seinem wirklichen Willen nach das ewige Heil aller Menschen nicht wolle. Sondern jener Unterschied ist von Seite des Gewollten hergenommen. Daher müssen wir die voluntas antecedens bezeichnen als voluntas secundum quid, oder als voluntas conditionata, aber die voluntas consequens als voluntas simpliciter oder voluntas absoluta. Schon der h. Johannes Chrysostomus unterscheidet ein θέλημα πρῶτον, προηγούμενον und ein θέλημα δεύτερον: und der h. Johannes von Damascus ein θέλημα προηγούμενον und ἑπόμενον. Der vorhergehende Wille findet in Anbetracht eines besondern Umstandes statt, der nachfolgende Wille in Anbetracht der gesammten Verhältnisse. Daher können wir einen nachfolgenden oder absoluten Willen über irgend etwas erst dann haben, wenn wir die Wahrheit über dasselbe ihrem ganzen Umfange nach erkannt haben. Einen solchen absoluten Willen hat Gott. Sein Wille ist allgegenwärtig, ewig und unveränderlich. So will, um das Beispiel des h. Thomas I, 19, 6, ad 1 zu gebrauchen, der gerechte Richter den Tod des Mörders; aber in einer gewissen Beziehung möchte er ihn am Leben erhalten, nämlich insofern er ein Mensch ist. Diesen Willen nennt der h. Thomas ebendort nur eine velleitas, indem er sagt: Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. Et sic patet, quod, quidquid Deus simpliciter vult, fit: licet illud, quod antecedenter vult, non fiat. Und I, 23, 4, ad 3: Deus vult omnes homines salvos fieri antecedenter, quod non est simpliciter velle, sed secundum quid: non autem consequenter, quod est simpliciter velle. Diese Ausdrücke antecedenter und consequenter sind nur aus unserem Erkennen, welches wir über Gott und die Thätigkeit Gottes haben, entnommen. Wenn wir nun sagen: Gott will die übernatürliche Glückseligkeit aller seiner vernünftigen Geschöpfe: so kann das nur heißen: Gott hat Alles gethan, was von seiner Seite erfoderlich war, damit alle seine vernünftigen Geschöpfe die übernatürliche Glückseligkeit erreichen möchten. Dies haben wir nun zu beweisen.

Wenn Gott in dem angegebenen Sinne die übernatürliche Glückseligkeit aller seiner vernünftigen Geschöpfe nicht wollte: so würde er denselben zwar einen Endzweck gesetzt, aber die Erreichung desselben ihnen unmöglich gemacht haben. Dieses enthält einen innern Widerspruch, und ist daher verwerflich. Ohne den übernatürlichen Beistand Gottes, welchen wir Gnade nennen, ist es durchaus unmöglich, daß die vernünftigen Geschöpfe ihren Endzweck, nämlich die Vereinigung mit Gott durch die Liebe und durch die Anschauung der Wesenheit Gottes selbst, erreichen. Ebenso aber ist es auch bei denjenigen vernünftigen Geschöpfen, die zum Vernunftgebrauche gelangt sind, unmöglich, daß sie ohne Selbstentscheidung oder ohne Einwilligung in die Gnade ihren Endzweck erreichen. Daher muß Gott einem jeden vernünftigen Geschöpfe den hinreichenden Gnadenbeistand geben, und dann bleibt es dem erschaffenen Geiste selbst überlassen, wie er sich entscheiden will. Indeß kann im menschlichen Geschlechte der Eine Urheber des ewigen Glückes für Andere und des

ewigen Unglückes für Andere sein, weil der Mensch nicht bloß Einzelwesen, sondern Mitglied einer ganzen Gattung ist. Wenn nun Gott die hinreichende Gnade irgend einem vernünftigen Geschöpfe zur ewigen Heilswirkung desselben nicht gäbe: so würde ja zwischen dem Endzwecke dieses Geschöpfes und dem Geschöpfe selbst ein ewiger Widerspruch bestehen, und das Werk Gottes wäre ein lügenhaftes. Daher enthält auch die bekannte Behauptung des Bischofs Fenelon: der Mensch könne zu einer Stufe der Liebe Gottes gelangen, daß er auf die ewige Glückseligkeit verzichte, einen innern Widerspruch, nämlich diesen: der Mensch könne bereit sein, seinen Endzweck aufzugeben. Aber auch insofern war diese Behauptung verwerflich, als der Mensch die ewige Seligkeit verlangen soll, weil in dieser die vollkommenste Liebe Gottes statt findet, also der Endzweck des Menschen, nämlich die Vereinigung mit Gott, am vorzüglichsten erreicht wird.*) Und wenn Gott seinen vernünftigen Geschöpfen auch nicht diesen übernatürlichen, sondern bloß einen natürlichen Endzweck gesetzt hätte: so würde er ihnen doch den hierzu nöthigen Beistand von seiner Seite nicht versagen dürfen, da sonst dieselben absurden Consequenzen wiederkehrten. Denn Gott allein besteht durch sich selbst; jedes Geschöpf dagegen ist nur ein relatives Wesen; d. h. alle Geschöpfe können nur durch Gott ihre Erfüllung finden und ihren Endzweck erreichen. Also da Gott vernünftige Geschöpfe hat erschaffen und ihnen einen übernatürlichen Endzweck bestimmen wollen: so muß er auch jedem seiner vernünftigen Geschöpfe die zur Heilswirkung hinreichende Gnade geben. Daher muß auch das einzige Mittel aller Gnaden, welche dem ganzen menschlichen Geschlechte zu Theile werden, nämlich das Leiden und Sterben Jesu Christi (Conc. Trid. Sess. V, can. 3), nicht bloß für die Auserwählten, sondern auch für die Verworfenen anwendbar gewesen sein. Denn Gott will das ewige Heil aller seiner vernünftigen Geschöpfe, will daher ihnen allen auch die hinlängliche Gnade zu ihrer Heilswirkung geben. Aber den Mittelpunkt dieser Gnade nach der Erbsünde bildet das Leiden und Sterben Jesu Christi. Uebrigens ist diese Wahrheit, daß Christus für alle Menschen gelitten habe und gestorben sei, nicht hier, sondern in der Lehre von der Erlösung zu behandeln. Ebenso wie Gott das ewige Heil derer wollte, welche bei der Fähigkeit des Vernunftgebrauches verdammt worden sind: ebenso will er auch das ewige Heil der Unmündigen, welche ohne den Empfang der heiligmachenden Gnade gestorben und deßhalb verdammt sind.**) Daß bei diesen

---

*) Aber von dieser Behauptung Fenelons ist wohl zu unterscheiden, was die Heiligen, z. B. der h. Franciscus Xaverius und der h. Alphons Maria von Liguori auf der erhabenen Stufe der Vollkommenheit, welche sie erreicht hatten, gesagt haben, daß die Heiligen und vor Allen die Allerseligste Jungfrau Maria, wenn es Gottes Wille sei, bereit seien, die Qualen der Hölle auf ewig zu tragen. Denn wenn ein vernünftiges Geschöpf in der festen Ueberzeugung leidet, daß die Leiden der Wille Gottes seien, d. h. mit der willigen Uebernahme dieser Leiden als von Gott verhängter, dann findet ja die Willensvereinigung mit Gott statt, und ist der Endzweck der vernünftigen Geschöpfe erreicht. Daher erklärt sich die geistige Heiterkeit bei dem größten Drucke äußerer und innerer Leiden, wie wir dieselbe bei vollkommenen Seelen erblicken.

**) D. h. ausgeschlossen von der Anschauung Gottes (poena damni), nicht aber zu positiven Strafen (poena sensus) verurtheilt, ohne allen innern und äußern Schmerz und sich über ihr Dasein freuend; wie wir in der Lehre von den letzten Dingen des Menschen sehen werden.

die von Gott gesetzte Bedingung, sie zum ewigen Leben aufzunehmen, nicht erfüllt ist, oder allgemeiner gesagt: daß sie verdammt werden, sehen wir nach dem Vorhergesagten nur als durch die Schuld anderer Menschen erfolgt an. Denn der Mensch entscheidet nicht bloß über sein ewiges Glück oder ewiges Unglück, sondern auch über das ewige Glück oder Unglück Anderer, welche unter seinen Wirkungskreis fallen. Diese letztere Behauptung ist allerdings keine Glaubenswahrheit, wie die frühern; aber dieselbe ergibt sich aus dem Vorhergesagten mit Nothwendigkeit. Der Gedanke des Ganzen ist dieser: Gott hat Alles gethan, was von seiner Seite erforderlich war, damit alle vernünftigen Geschöpfe ihren Endzweck erreichen könnten, und insofern will er das ewige Heil aller vernünftigen Geschöpfe; denn durch Thaten zeigen wir am besten unsern Willen an. Aber von Ewigkeit her steht sein wirklicher Wille fest, daß er das ewige Heil Einiger, den ewigen Tod Anderer will. Daher ist der Wille Gottes hinsichtlich des ewigen Heiles seiner vernünftigen Geschöpfe Vorerwählung und Verwerfung; **praedestinatio et reprobatio**; worüber wir in der dritten Abtheilung der Lehre vom göttlichen Willen handeln werden, wenn von der Erkenntniß Gottes in Beziehung auf den Willen die Rede ist, oder davon, was Gott, nach unsrer menschlichen Ausdrucksweise, da wir nur discursiv denken, berücksichtigt hat für die Fassung seiner Willensbeschlüsse hinsichtlich des ewigen Heiles der Menschen. Hier, in der ersten Abtheilung, wo wir den Willen Gottes an sich betrachten, haben wir bloß die einfachen Bestimmungen des göttlichen Willens anzugeben.

3. Der Wille Gottes ist drittens die Ursache alles Andern außer Gott; oder Gott handelt durch seinen Willen, nicht durch die Nothwendigkeit seiner Natur; oder das Weltall gehört nicht zum Wesen und Leben Gottes, sondern ist bloß zufällig, d. h. es könnte auch gar nicht sein. Die Ursache, durch welche es geworden ist, ist der Wille und die Erkenntniß Gottes. Vergl. §. 8. u. §. 21., wo bewiesen ist, daß das Weltall zum Wesen und Leben Gottes nicht gehört. Hier soll bewiesen werden, daß Gott das Weltall durch seinen Willen, nicht durch sein Wesen hervorgebracht hat, so daß Gott die Erschaffung des Weltalls auch hätte unterlassen können. Wenn die Natur Gottes die Ursache der Dinge wäre: so gehörte ja das Weltall als das Andere Gottes mit zum Wesen Gottes, wie die Pantheisten wollen. Wir müssen daher sagen, daß der Wille und die Erkenntniß Gottes die Ursache der Dinge sei. Denn 1. die Ursache, welche durch ihre Natur handelt, erhält von irgend einem Höhern den Endzweck, nach welchem sie handelt, nämlich von einer Erkenntniß und einem Willen; denn allein die Vernunft und der freie Wille können Endzwecke setzen. Daher steht die Ursache, welche aus Vernunft und Freiheit wirket, an sich über der Ursache, die aus ihrer Natur wirket. Alles, was durch die Nothwendigkeit der Natur geschieht, oder in der Natur eines Gegenstandes schon enthalten ist, wird von der vernünftigen Erkenntniß und freien Selbstbestimmung immer wesentlich verschieden bleiben, weil bei Naturnothwendigkeit das Gegentheil ausgeschlossen ist. Aber Gott ist die erste Ursache und besteht allein durch sich selbst. Er wirkt daher Alles außer sich Seiende nicht durch die Nothwendigkeit seiner Natur, sondern durch seine Erkenntniß und seinen Willen. Also kurz gefaßt: Weil das Wesen Gottes die absolute Vollkommenheit ist, deßhalb kann Gott etwas außer seinem Wesen Seiendes nicht durch die Nothwendigkeit der Natur wirken, sondern nur mit Freiheit. 2. Jede Ursache, die aus ihrer Natur wirket, bringt nur ein Bestimmtes hervor, so wie es ihre Natur fodert. Würde daher

Gott durch seine Natur das außer ihm Seiende hervorbringen: so würde Gott nur diese eine bestimmte Wirkung, nämlich dieses Weltall hervorbringen, und demselben nur diesen einen bestimmten Endzweck setzen können. Aber Gott ist der unendliche Inhalt aller Vollkommenheiten. Daher ist seine Wirksamkeit und Thätigkeit durch keine bestimmte Wirkung beschränkt. Daher wirkt Gott nicht durch die Nothwendigkeit seiner Natur, sondern durch seine Erkenntniß und seinen Willen. 3. Die Wirkungen stehen zu ihrer Ursache in dem Verhältnisse, daß sie von der wirkenden Ursache in der Weise ausgehen, in welcher sie in derselben präexistiren. Aber sie präexistiren in derselben nach Art und Weise der Ursache selbst. In Gott präexistiren alle Dinge, insofern, als er erkennt, was er hervorbringen kann. Daher können auch die wirklichen Dinge nur im Wege der Erkenntniß von Gott ausgehen. Die Hinneigung zur Ausführung des Erkannten ist der Wille. Gott wirkt daher durch seine Erkenntniß und seinen Willen, nicht durch seine Natur. Wir müssen folglich sagen, daß der göttliche Wille das Weltall mit Freiheit erschaffen hat, d. h. daß er dessen Erschaffung auch hätte unterlassen können. Wenn wir daher Nro. 2. dieses §. sagten, Gott wolle Anderes außer sich, weil Gott, als das höchste Gut, geneigt sei sich mitzutheilen, so ist dieses nach dem jetzt geführten Beweise so zu verstehen, daß Gott nicht mit natürlicher oder absoluter Nothwendigkeit seine Güte mitgetheilt, d. h. das Weltall erschaffen hat, sondern nach der freien Bestimmung seines Willens, so daß auch deren Gegentheil möglich war. Daß das Wort Freiheit hier überall im Sinne von Wahlfreiheit genommen ist, ergibt sich bei einigem Nachdenken aus dem Gesagten von selbst. Man hat sich daran zu erinnern, daß bei dem Wollen Gottes in Beziehung auf sich und seine innern Thätigkeiten der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils ausgeschlossen ist, nicht aber bei dem Wollen Gottes in Beziehung auf das Weltall, und daß wir so auf die richtige Erklärung der Freiheit kommen: Freiheit ist Selbstbestimmung; vergl. §. 24.

4. Für den Willen Gottes kann, viertens, keine Ursache angegeben werden. Denn wenngleich Gott Alles, was er außer sich will, auf sich, als auf seinen Endzweck bezieht, und sich insofern für den Willen Gottes allerdings eine Ursache angeben läßt, nämlich die causa finalis: so läßt sich doch von vornherein keine Ursache für den Willen Gottes angeben, causa movens, weil Gott Niemanden über sich hat. Darum hat man sich auch bei der Lehre von der Gnade besonders vor dem Irrthume zu hüten, als wenn Gott durch den vorhergesehenen guten Gebrauch der Gnade bewogen wäre, dieselbe zu geben. Dies ist ebensowenig der Fall, als Gott durch die vorhergesehene Schönheit des Weltalls bewogen ist, dasselbe zu erschaffen. Vielmehr gibt Gott seine Gnade aus freiester Barmherzigkeit, wie er in Allem nur um seiner selbst willen handelt.

§. 35. Die Art und Weise des göttlichen Wollens. — Gott ist der Allheilige.

1. Hiernach haben wir drittens über die Art und Weise des göttlichen Willens zu handeln. Auch hierüber sind diese vier Punkte zu beachten: 1. Gott will alles außer ihm Seiende mit Freiheit; 2. in verschiedener Weise, je nachdem der Wille der Geschöpfe auf den Willen Gottes eingeht oder nicht; 3. so daß der Wille Gottes unveränderlich ist; 4. so daß der Wille Gottes immer erfüllt wird. — Erstens Alles, was Gott außer sich will,

will er mit Freiheit. *) Denn er will das, was er außer sich will, nicht mit der Nothwendigkeit, womit er sich selbst will. Daß Gott nicht Alles mit dieser Nothwendigkeit wolle, folgt schon aus Ephes. 1, 11: „Gott wirkt Alles nach dem Rathschlusse seines Willens." Denn was wir mit Ueberlegung wirken, das wollen wir nicht mit Nothwendigkeit. Nothwendig nämlich kann etwas in einem doppelten Sinne sein, an sich und mit Voraussetzung. Nothwendig an sich kann etwas sein, weil es im Begriffe eines Gegenstandes enthalten ist, z. B. der Mensch ist ein lebendes Wesen (nach der allgemeinen Definition: **Homo est animal rationale mortale**); oder weil es seinem eigenen Begriffe nach unter eine gewisse Bestimmung fallen muß, z. B. jede Zahl ist eine grade oder ungrade. **) Aber in dem Sinne ist es nicht nothwendig, daß diese oder jene Begebenheit statt finde, sondern nur in der Voraussetzung, daß, wenn sie eintritt, sie nicht ungeschehen gemacht werden kann, oder mit Nothwendigkeit statt findet. Daß nun Gott irgend etwas wolle, ist absolut nothwendig, weil der wirkliche Wille auch immer einen Gegenstand hat. Aber in diesem nothwendigen Verhältnisse zum göttlichen Willen steht allein die eigene Vortrefflichkeit Gottes, welche der unendliche Inhalt aller göttlichen Vollkommenheiten ist. Dagegen alles außer ihm Seiende will Gott nur insofern, als es zu seiner eigenen Vortrefflichkeit als dem Endzwecke in Beziehung steht. Zur unendlichen Vollkommenheit Gottes haben die Geschöpfe zwar eine absolut nothwendige Beziehung; denn ohne Theilnahme an derselben sind sie unglücklich. Aber Gott hat darum keine nothwendige Beziehung zu den Geschöpfen, sondern seine Vollkommenheit bleibt dieselbe, wenn auch kein Geschöpf an ihr Theil nimmt. Daher will Gott alles außer ihm Seiende nicht mit Nothwendigkeit, sondern mit Freiheit; d. h. (vielleicht deutlicher): Wohl ist es gedenkbar, daß Gott alle erschaffenen Dinge nicht wollte, und folglich diese nicht wären; denn durch das Nichtsein derselben wäre in das Wesen und Leben Gottes keine Veränderung und in die Glückseligkeit Gottes keine Verminderung gesetzt; — aber nicht ist es gedenkbar, daß Gott sich selbst nicht wollte, oder daß Gott nicht wäre, (weil das Wollen ebenso wie das Sein und Erkennen die Wesenheit Gottes ist), sondern der Gedanke selbst, daß Gott nicht ist, ist durchaus unvernünftig und das absolute Nichts selbst, und hebt das eigene Sein des denkenden Subjekts sofort auf. Nicht einmal der Teufel hat diesen Gedanken, nur der verboste Mensch sucht sich einzureden: Es gebe keinen Gott, — aus geistiger Beschränktheit, weil er nicht sieht, daß durch das Nichtsein Gottes sein eigenes Nichtsein gesetzt ist. Zwar ist dies, daß Gott das, was außer ihm ist, nicht mit Nothwendigkeit will, eine Unvollkommenheit an diesen Gegenständen. Aber diese Unvollkommenheit ist von den Geschöpfen untrennbar. Und darum haben wir wiederholt bemerkt, die Vollkommenheit Gottes sei von der entsprechenden Vollkommenheit des erschaffenen Geistes nicht etwa bloß graduell, sondern wesentlich verschieden. Denn Gott ist diese unendliche

---

*) D. h. so, daß der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils zulässig ist und bestehen bleibt; wie wir §. 24. entwickelten; welcher §. überhaupt bei der gesammten Lehre vom göttlichen Willen zu berücksichtigen ist.

**) Aber den eigentlichen Begriff der absoluten Nothwendigkeit gewinnen wir erst durch die Betrachtung des Wesens und der innern Thätigkeiten Gottes. Denn bei diesen ist der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils unmöglich; und darin offenbart sich am besten die wesentliche Verschiedenheit Gottes und seiner innern Thätigkeiten vom Weltall.

Vollkommenheit selbst. Auch will Gott Alles, was er außer sich will, zwar von Ewigkeit. Aber daraus folgt doch nicht, daß Gott dasselbe mit Nothwendigkeit wolle, als nur unter der Voraussetzung. Und weil Gott zwar mit absoluter Nothwendigkeit seine eigene Vortrefflichkeit will, jedoch nicht das, was er wegen seiner Vortrefflichkeit will, weil diese auch ohne dasselbe bestehen kann: so ist es auch für Gott nicht natürlich, oder gehört nicht zum Wesen Gottes, das außer ihm Seiende zu wollen, aber auch nicht unnatürlich, sondern freiwillig. Gott will also alles außer ihm Seiende mit der vollkommensten Freiheit. Aber um das Gesagte vollständig zu verstehen, ist hier dasjenige zu vergleichen, was wir in §. 24. von der Freiheit Gottes zugleich in Verbindung mit der Unveränderlichkeit Gottes gesagt haben.

2. Zweitens Gott will das außer ihm Seiende in verschiedener Weise, jenachdem die Geschöpfe auf den Willen Gottes eingehen; oder es finden verschiedene Zeichen oder Offenbarungsweisen des göttlichen Willens statt. Zeichen des Willens ist dasjenige, wodurch wir unsern Willen zu erkennen geben. Einiges nämlich wird im eigentlichen Sinne über Gott ausgesagt, Anderes metaphorisch. Z. B. Wenn wir vom Zorne Gottes sprechen: so wollen wir nur die Wirkung, welche der Zorn bei uns zu haben pflegt, nämlich die Entrüstung über ein erlittenes Unrecht, sei dies ein wirkliches oder nur ein vermeintes, auf Gott übertragen. Wenn wir den Willen Gottes an sich betrachten, insofern derselbe nicht durch irgend ein Zeichen ausgedrückt wird, nennen wir ihn voluntas beneplaciti; wird aber der Wille Gottes übertragungsweise ausgedrückt, so nennen wir ihn voluntas signi, weil eben das Zeichen des Willens Wille genannt wird. Z. B. Wenn Gott irgend ein Gebot gibt: so ist dies Gebot noch nicht der Wille Gottes selbst, sondern nur eine Offenbarung oder ein Zeichen seines Willens; denn das Gebot kann aufgehoben werden, aber der Wille Gottes ändert sich nicht. Diese Zeichen des göttlichen Willens nennt die heilige Schrift ebenfalls den Willen Gottes, z. B. Matth. 6, 10: Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auch auf Erden. Diese Zeichen des göttlichen Willens werden der göttliche Wille genannt, nicht als wenn sie die Zeichen wären, daß Gott wolle, sondern weil dasjenige, was in uns Zeichen des Willens zu sein pflegt, in Gott göttlicher Wille genannt wird. So ist die Strafe nicht ein Zeichen des Zornes in Gott, sondern weil sie in uns ein Zeichen des Zornes ist, darum wird sie in Gott Zorn genannt. Solcher Zeichen des göttlichen Willens werden gewöhnlich folgende fünf angegeben. Zeichen des Willens wird dasjenige von uns genannt, wodurch wir anzuzeigen pflegen, daß wir irgend etwas wollen. Wir können aber etwas erstreben theils durch uns selbst, theils durch einen Andern. Durch sich selbst kann Jemand etwas erstreben, insofern er etwas thut, theils direct, theils indirect, oder zufälligerweise. Direct nämlich, wenn Jemand durch sich etwas wirket, und insofern nennen wir die Wirkung oder Ausführung Zeichen des Willens. Indirect aber, insofern Jemand die Ausführung nicht verhindert. Und insofern wird das Zeichen Zulassung genannt. So läßt Gott auch das Böse zu, theils weil er Gutes daraus hervorbringen kann, indem die Bösen auch wider ihren eigenen Willen Gott dienen müssen, theils weil er dasselbe in seinen Weltplan mit aufgenommen hat. Durch einen Andern wollen wir etwas, indem wir ihn zur Ausführung bestimmen. Dies kann durch Gebot, Verbot und Rath geschehen. Daher diese fünf Zeichen des göttlichen Willens, welche gewöhnlich in dem Verse ausgedrückt werden: **Praecipit ac prohibet, permittit, consulit, implet.** Zulassung und Ausführung beziehen sich auf die

Gegenwart, Zulassung nämlich auf das Böse, Ausführung auf das Gute. Auf die Zukunft bezieht sich das Verbot mit Rücksicht auf das Böse, das Gebot mit Rücksicht auf das nothwendige Gute, und der Rath mit Rücksicht auf das mehr als nothwendige Gute. So äußert Gott seinen Willen hinsichtlich eines und desselben Gegenstandes zwar auf verschiedene Weise; ebenso wie es auch mehrere Namen gibt, welche eben dasselbe bezeichnen. Der eigentliche und wahre Wille Gottes, oder der Wille, welcher wirklich ausgeführt wird, ist voluntas beneplaciti, welcher dasselbe mit der operatio ist.

3. Der Wille Gottes ist, drittens, durchaus unveränderlich. Dies gibt Num. 23, 19 an: „Gott ist nicht, wie ein Mensch, daß er lüge, wie eines Menschen Sohn, daß er sich ändere. Er hat es gesagt, und sollt' es nicht thun? Gesprochen, und sollt es nicht halten?" Denn ein Anderes ist es seinen Willen ändern, ein Anderes, die Veränderung einiger Gegenstände wollen. So kann Jemand wollen, daß jetzt etwas geschehe und nachher das Gegentheil desselben, und doch eben derselbe Wille unveränderlich in ihm verbleiben. Aber dann erst würde der Wille sich ändern, wenn Jemand das zu wollen anfinge, was er vorher nicht wollte, oder das zu wollen aufhörte, was er vorher wollte. Dies kann nur in Voraussetzung einer Veränderung, entweder von Seite der Erkenntniß, oder von Seite der Beschaffenheit des Wesens des Wollenden geschehen. Denn da der Wille auf das Gute gerichtet ist: so kann Jemand auf doppelte Weise von neuem etwas zu wollen anfangen: Erstens so, daß der Gegenstand des Willens von neuem ein Gut für ihn zu sein anfängt, was nicht ohne eine Veränderung des Wollenden sein kann; zweitens so, daß er von neuem erkennt, daß der Gegenstand des Willens ein Gut für ihn ist, da er dies früher nicht gewußt hatte. Denn eine Ueberlegung stellen wir allein zu dem Endzwecke an, um zu wissen, was uns gut ist. Aber sowohl die Wesenheit Gottes als auch seine Erkenntniß ist durchaus unveränderlich. Daher muß auch sein Wille durchaus unveränderlich sein. Die Stelle Gen. 6, 7 ist metaphorisch zu verstehen, nach der Aehnlichkeit unsrer Ausdrucksweise. Denn wenn uns etwas reuet, so zerstören wir, was wir gemacht haben; obgleich dies ohne Veränderung des Willens geschehen kann. Denn es kann ja Jemand ohne Veränderung des Willens etwas machen und zugleich dasselbe nachher wieder zu zerstören beabsichtigen. So wird von Gott die Reue ausgesagt, insofern er den Menschen, den er gemacht hatte, durch die Sündfluth von der Erde vertilgte. — Auch erklärt sich leicht die Stelle Jerem. 18, 7 und alle, in denen Gott von einer Aenderung seiner Plane spricht. Denn der Wille Gottes ist zwar die höchste und allgemeine Ursache, schließt aber die mittlern Ursachen, in welchen die Hervorbringung gewisser Wirkungen begründet liegt, nicht aus. Denn neben Gott besteht der erschaffene Geist mit seiner freien Wirksamkeit. Aber weil alle mittlern Ursachen der Kraft der ersten Ursache nicht gleich kommen: so ist in der Macht, in der Erkenntniß und in dem Willen Gottes Vieles, was unter der Ordnung der mittlern Ursachen nicht enthalten ist; wie die Auferweckung des Lazarus. Daher konnte mit Rücksicht auf die mittlern Ursachen gesagt werden: Lazarus wird nicht auferstehen, aber mit Rücksicht auf die erste Ursache konnte gesagt werden: Lazarus wird auferstehen. Beides will Gott, nämlich daß etwas nach einer untern Ursache zukünftig sei, was jedoch nach der ersten Ursache nicht zukünftig ist, oder umgekehrt. Daher muß man sagen, daß Gott bisweilen etwas als zukünftig verkündet, insofern es in der Ordnung der untern Ursachen enthalten ist; z. B. nach der Einrichtung der Natur oder nach den Verdiensten menschlichen

Wirkens, was jedoch nicht geschieht, weil es in der ersten Ursache, nämlich in Gott, anders beschlossen ist. So wird dem Ezechias der Tod vorausgesagt Js. 38, 1; aber nachher wird ihm das Leben verlängert. Denn in der göttlichen Erkenntniß und im göttlichen Willen, welche unveränderlich sind, war es von Ewigkeit her anders bestimmt. Darum sagt Gregor der Große Moral. XVI. cap. 5: Gott ändert zwar seinen Ausspruch, aber er ändert den Beschluß seines Willens nicht. Wenn nun Gott sagt, es werde ihn dies oder jenes reuen, so muß dies als etwas metaphorisch Gesagtes verstanden werden. Denn wenn wir das nicht erfüllen, was wir gedroht oder verheißen haben: so scheinen wir Reue zu empfinden. Daraus erklärt sich auch, daß Gott bisweilen Vorschriften erließ, bisweilen sie wieder aufhob. Denn Gott will nur die Veränderung der Dinge, nicht aber hat er einen veränderlichen Willen. Wegen seiner Unveränderlichkeit ist der Wille Gottes ein durchaus nothwendiger, nämlich ein mit Voraussetzung nothwendiger.*)

4. Viertens, der Wille Gottes wird immer erfüllt, ohne jedoch allen Gegenständen, die er will, eine Nothwendigkeit aufzulegen. Denn damit würde die Freiheit, die Ueberlegung und alles dahin Gehörige nicht bestehen können. Die Wirksamkeit Gottes nämlich ist so groß, daß nicht allein Alles geschieht, was Gott will, sondern daß es auch auf die Weise geschieht, wie er will. Aber Gott will, daß Einiges durch nothwendige Ursachen geschehen soll, d. h. durch solche, welche ihre Wirkung nothwendig erreichen, wie alle natürlichen Ursachen; Einiges aber durch freie Ursachen, welche also ihre Wirkung auch nicht erreichen können. Denn so fordert es die Ordnung des Universums, welche Gott immer beachtet. Aber dennoch wird der Wille Gottes immer erfüllt. Denn hinsichtlich des großen Ganzen des menschlichen Geschlechts und der christlichen Kirche besonders haben wir festzuhalten, daß für denjenigen, welchem Gott einen besondern Beruf zum Wohle des Ganzen zugedacht hatte, wenn er demselben untreu geworden ist, ein Anderer eintritt, weil Gott will, daß Menschen durch Menschen zum ewigen Heile geführt werden sollen; — (weßhalb man mit vollem Rechte sagen kann, daß es für den ganzen Körper der Kirche Christi keine gerathenen Handlungen gebe). Ebenso wird der Wille Gottes auch hinsichtlich des Einzelnen immer erfüllt. Denn weil die Wirksamkeit Gottes eine unendliche ist: so ist es unmöglich, daß sich irgend ein Geschöpf seiner Wirksamkeit entziehen kann. Wenngleich sich daher der Sünder durch seine Sünde von der Ordnung des göttlichen Willens entfernt: so fällt er doch in die Ordnung desselben zurück, indem er durch die Gerechtigkeit desselben bestraft wird.

5. Darin, daß der Wille Gottes von den Geschöpfen Gottes immer erfüllt wird, und daß Gott von dieser Forderung niemals abgehen kann, besteht die Heiligkeit Gottes. Die Heiligkeit Gottes ist also darin gegründet, daß Gott in allen seinen Werken nur sich selbst will, und auch nur sich selbst wollen kann. Die Heiligkeit Gottes ist daher Gott selbst als der absolute Endzweck in allen seinen Werken, der in seinen Strafen vorzugsweise als Gerechtigkeit, in seinem Belohnen vorzugsweise als Gütigkeit erscheint. Die Heiligkeit wird in der heil. Schrift von Gott bald geradezu ausgesagt, Lev. 11, 44; 19, 2; 20, 26; 1. Kön. 2, 2; Isaias 6, 3 cf. Apoc. 4, 8;

*) Hier ist das zu vergleichen, was wir §. 24. über die Unveränderlichkeit Gottes zugleich in Verbindung mit der Freiheit Gottes gesagt haben. Besonders haben wir dort nachgewiesen, daß alle Veränderung nicht dem Erkennen und Wollen Gottes, sondern den Dingen selbst anheim fällt.

Js. 12, 6: Sanctus Israël: der Heilige Jsraels, welcher Ausdruck bei diesem Propheten öfters wiederkehrt. Joh. 17, 11 redet Christus seinen himmlischen Vater mit den Worten Pater sancte an; 1. Petri 1, 15. 16; 1. Joh. 3, 3. Ferner geht die Heiligkeit Gottes aus allen den Stellen hervor, in welchen Gott das Gebot gibt, ihn aus allen Kräften zu lieben, d. h. die ganze Kraft des Willens allein auf ihn zu richten: Deuteron. 30, 6—20; und am einfachsten ibidem 6, 5; Matth. 22, 37. Bald auch wird die Heiligkeit indirect von Gott ausgesagt, wenn alles Böse als seinem Wesen zuwider erklärt wird: Deuteron. 32, 4; Job. 4, 17—19; Ps. 5, 5 seqq. Ps. 14; Ps. 23, 3 seqq. 49, 16 seqq. Prov. 11, 20; Eccli. 15, 11—13; Joh. 1, 5; 1. Cor. 6, 9 seqq. Jac. 1. 13. Bald wird auch die Heiligkeit Gottes im Bilde angezeigt, wenn Gott als reines Licht bezeichnet wird: 1. Joh. 1, 5—7. Die Stellen der h. Schrift, in welchen Gott als Urheber der Sünde bezeichnet zu werden scheint, und welche der ursprüngliche Protestantismus zur Stützung seines Systems, nämlich um die creatürliche Freiheit läugnen zu können, in diesem Sinne ausgebeutet hat, lassen sich doch leicht verstehen. Die hauptsächlichsten sind Exodus 21, 13; 3. Kön. 22, 21 seqq. cf. mit 2. Paralip. 18, 20; Ps. 140, 4 cf. mit Matth. 6, 13; Js. 6, 10; Röm. 9, 17. Für die Erklärung dieser und ähnlicher Stellen brauchen nur die Gedanken festgehalten zu werden, daß Alles allein nach dem Willen Gottes geschehen kann und daß der Wille Gottes immer erfüllt wird. Wenngleich nun aber Gott niemals Urheber der Sünde ist, hätte es dann nicht vielleicht die Heiligkeit Gottes doch gefordert, daß er diejenigen vernünftigen Geschöpfe, bei denen er den Mißbrauch der Freiheit von Ewigkeit her voraussah, nicht erschuf? Keineswegs: denn 1. die Freiheit an und für sich ist immer ein Gut, wenn sie auch noch so sehr mißbraucht wird. Diese innere Vortrefflichkeit der geschöpflichen Freiheit geht ihrem vorausgesehenen Mißbrauche dem Begriffe nach (ratione) voran. Die creatürliche Freiheit ist daher in sich und nach der Absicht ihres Gebers immer ein wahrhaft Gutes. 2. Aber Gott kann auch alles Böse, welches die freien Geschöpfe durch den Mißbrauch ihrer Freiheit anrichten, in Gutes verwandeln, weil auch die Bösen gegen ihren Willen ihm dienen. Der Grundsatz: Ein vorhergesehenes und nicht verhindertes Böse ist Sünde, gilt nur für die Geschöpfe, nicht für Gott. Denn die Geschöpfe haben weder Zeit noch Kraft, das von ihnen zugelassene Böse wieder gut zu machen. 3. Gott kann sich durch das vorausgesehene ewige Unglück seiner vernünftigen Geschöpfe nicht abhalten lassen, dieselben zu erschaffen, weil er der gänzlich unabhängige ist, sondern Gott thut genug, wenn er den vernünftigen Geschöpfen die zur Wirkung ihres Heiles erforderliche Gnade gibt. Aber wenn Gott ihnen diese Gnade nicht gäbe, so handelte er ungerecht, weil er ihnen dann zwar einen übernatürlichen Endzweck vorsetzte, jedoch die nothwendige Gnade nicht gäbe. Diese gänzliche Unabhängigkeit Gottes ist eine der tiefsten Grundsätze des Katholicismus und man kann sich dieselbe daher nie tief genug einprägen. Selbst wenn Gott vorausgesehen hätte, daß alle seine vernünftigen Geschöpfe auf ewig verloren gehen würden, hätte er sich dadurch nicht brauchen abhalten zu lassen, sie zu erschaffen. — Insofern Gott seinen vernünftigen Geschöpfen die Heiligkeit mittheilt, sind auch diese heilig. Diese Mittheilung geschieht durch die heiligmachende Gnade. Heiligkeit steht unendlich höher, als Moralität. — Da nun Gott selbst der Allheilige ist, so sind auch alle seine Absichten, Gedanken und Beschlüsse durchaus heilig. Und neh-

men wir hinzu, daß er diese vermöge seiner Allwissenheit auf die tauglichste Weise ausführt, so bezeichnen wir Gott als den Allweisen.

§. 36. Die Eigenschaften, welche sich an das göttliche Wollen anschließen: a) die Güte Gottes.

1. Die zweite Abtheilung der Lehre über den göttlichen Willen beschäftigt sich mit den Eigenschaften, die sich an den Willen Gottes, insofern derselbe an sich betrachtet wird, anschließen. Denn in unserem Begehrungsvermögen finden sich Freude, Liebe oder Geneigtheit Andern wohlzuthun; und die moralischen Tugenden, z. B. Gerechtigkeit u. s. w. Wir handeln daher über die Güte Gottes, über die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Güte Gottes wird wohl in dem Sinne genommen, daß es die Vortrefflichkeit Gottes oder Gott als den Inbegriff aller Vollkommenheiten bezeichnet; in dem Sinne haben auch wir es genommen (bonitas Dei), als von der Vollkommenheit Gottes die Rede war; vergl. §. 22. Die Vollkommenheit Gottes besteht nämlich darin, daß Gott das unendliche Gut, oder das Gut schlechthin ist.*) Hier aber bezeichnet es die Geneigtheit Gottes, seine Vollkommenheit mitzutheilen (benignitas Dei, oder amor Dei). Diese Güte ist in Gott seinem Wesen nach. Denn wenngleich Gott nur sich selbst will: so will er doch auch Anderes außer sich. Sich selbst will Gott mit Nothwendigkeit, das Andere außer sich mit Freiheit. Aber da Gott Anderes außer sich hervorbringen wollte, mußte er diesem auch seine Vollkommenheit in einem bestimmten Grade, wie es ihm beliebte, mittheilen. Denn weil Gott der unendliche Inbegriff aller Vollkommenheit ist: darum kann er nur nach seinem Ebenbilde erschaffen und darum können die Geschöpfe nur durch die Theilnahme an ihm vollkommen sein. Insofern daher Gott andere Substanzen außer seiner Substanz erschaffen wollte, insofern mußte er denselben auch seine Vollkommenheit mittheilen wollen. Daher liegt die Geneigtheit Gottes sich mitzutheilen insofern in dem Wesen Gottes, als das Wesen Gottes der unendliche Inhalt aller Vollkommenheiten ist. (Vergl. §. 34. Nro. 2). Gott ist daher seinem Wesen nach Güte oder Liebe, wie die Schrift sagt: Gott ist die Liebe.

2. Aber darin, daß Gott durch die Erschaffung des Weltalls seine Güte mittheilte, müssen wir das Materielle und Formelle unterscheiden. Die materiale Seite der Gütigkeit Gottes ist, daß Gott gibt; die formale, daß er frei gibt, d. h. wann, wem, wie viel und wie ihm beliebt. Denn wer annimmt, daß Gott aus wesentlicher Nothwendigkeit sich mittheile, der hebt die Gütigkeit Gottes in ihrem Begriffe auf, läugnet die Zeitlichkeit der Schöpfung, erklärt Gott durch die Welt vollendet und diese zum Wesen Gottes gehörig. Auch muß immer festgehalten werden, daß zwar die erschaffenen Dinge eine gewisse Theilnahme an der göttlichen Vollkommenheit haben, daß aber zwischen den Attributen, die wir vom erschaffenen Geiste und von Gott aussagen, immer ein wesentlicher Unterschied besteht.

3. Die Gütigkeit Gottes erscheint in allen den Anstalten, welche Gott getroffen hat, um seine Geschöpfe zu dem Grade der Glückseligkeit, den er ihnen bestimmt hat, zu führen. Außerdem wird sie in einzelnen Stellen der

*) Man beachte die sich hieran schließende Erklärung des Bösen: Das Böse ist das Bestreben der vernünftigen Creatur, außer Gott und ohne Gott ein Gutes zu suchen; — worüber im zweiten Theile dieses Werkes.

h. Schrift auf das vielfachste gepriesen, als alle Wesen begreifende Weish. 11, 25—27: „Du liebst Alles, was da ist und hassest nichts, was du gemacht hast; denn du hast nichts im Hasse erschaffen oder gemacht. Wie könnte aber etwas bestehen ohne deinen Willen, oder wie könnte etwas, das du nicht ins Dasein gerufen, erhalten werden? O Herr, der du die Seelen lieb hast, du schonest Aller; denn dein ist Alles.“ Ps. 144, 15. 16: „Aller Augen warten auf dich, Herr, und du gibst ihnen Speise zu rechter Zeit. Du thust auf deine Hand und sättigst alles Lebendige mit Segen.“ Matth. 6, 26; als des Menschen besonders wahrnehmende: Eccli. 18, 7—9: „Was ist der Mensch? Wozu taugt er? Was kann er Gutes oder Böses thun? Die Zahl der menschlichen Lebenstage beträgt, wenn's viel ist, hundert Jahre. Wie ein Tropfen Wasser aus dem Meere und wie ein Sandkörnchen sind seine wenigen Jahre gegen die Ewigkeit. Darum ist Gott geduldig mit ihnen und ergießet über sie seine Barmherzigkeit.“ Ps. 8, welcher zwar zunächst von der Herrlichkeit der menschlichen Natur in Christo und von der Herrschaft Christi über alle erschaffenen Dinge handelt; dann aber auch von allen denen verstanden werden muß, welche durch den Glauben und die Liebe mit Christo verbunden sind, überhaupt von allen Menschen in diesem Leben, und so die Gütigkeit Gottes bezeugt. Matth. 5, 45; Act. 14, 16; 1. Tim. 6, 17; als ewige Ps. 104, 8; Ps. 135, wo immer der Refrain wiederkehrt: quoniam in aeternum misericordia eius; als reuelose Röm. 11, 29; und Gott daher als Liebe bezeichnet 1. Joh. 4, 6. 7. 8. 16: und als Vater an sehr vielen Stellen. Die hh. Väter erheben die Gütigkeit Gottes über Alles.

4. Mit der Gütigkeit Gottes streitet das physische Uebel in der Welt keineswegs. Denn theils ist das physische Uebel durch die Verkehrtheit des freien Willens entstanden und läßt Gott dasselbe zu, wie er das Böse überhaupt zuläßt, theils aber verhängt Gott das physische Uebel, um die Menschen zu bessern oder im Guten weiter zu bringen Joh. 15, 2. Insbesondere aber ist, um das Vorhandensein des physischen Uebels zu erklären, der Stand der gefallenen Natur (status naturae lapsae) zu beachten. Nur durch Leiden kann der gefallene, durch Christus erlöste Mensch mit Gott wieder vereinigt werden; und je mehr Schmerz ihm daher aus der Natur entgegenkommt, gezwungener, oder freiwilliger, um so näher ist er der Rückkehr zu Gott. — Als moralische Anwendung aus der Lehre von der Güte Gottes kann man füglich diese nehmen, daß wir niemals in unserm Herzen eine Geringachtung oder Erbitterung gegen Andere aufkommen lassen; denn dadurch verlieren wir die Reinheit des Herzens.

§. 37. b) Die Gerechtigkeit Gottes.

1. Die Gerechtigkeit besteht zunächst darin, daß wir einem Jeden das ihm Gebührende geben. Daher nennen wir auch das Bestreben, Gott dasjenige zu geben, was ihm gebührt, die Unterwerfung unseres Willens unter den seinigen, nachdem Gott nämlich zuerst dieses Verhältniß durch seine Gnade in uns hervorgebracht hat, Gerechtigkeit. In diesem besonderen Falle ist dann die Gerechtigkeit des Menschen so viel als die Heiligkeit oder Rechtfertigung des Menschen. Die heilige Schrift nennt solche Menschen gerecht; wofür Luther in seiner Bibelübersetzung immer fromm setzte, weil er eine wirkliche Gerechtigkeit des Menschen nicht annahm, und fromm viel unbestimmter ist. Aber Gott kann gegen keins seiner Geschöpfe irgend eine andere Verpflichtung, als eine von ihm selbst gewollte und bestimmte haben.

Die iustitia commutativa, wie sie bei uns Menschen statt findet, kann daher in Gott keine Anwendung finden. Denn wir sind schon eben dadurch, daß wir das Dasein haben, zu gewissen Pflichten gegen unsere Mitmenschen gehalten, so wie sie gegen uns, ohne daß wir auch nur irgendwie diese Bestimmungen setzten, nämlich nach dem allgemeinen Grundsatze alles menschlichen Bestehens: Ubi homines sunt, modi sunt: Wo Menschen sind, sind Rechte als Maaße (modi) für die Ansprüche des Einzelnen und darum für das Bestehen der Gesellschaft überhaupt. Das kann in Gott nicht der Fall sein; denn dann wäre es mit der Unabhängigkeit Gottes aus. Diesen Gedanken spricht der h. Paulus Röm. 11, 35. 36 aus: Quis prior dedit illi et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia: ipsi gloria in saecula. Daher haben auch alle guten Werke, welche der Gerechtfertigte im Stande der Gnade verrichtet, nur deßhalb auf Verdienst von Seiten Gottes Anspruch, weil Gott selbst das Versprechen gegeben hat, daß er diese Werke belohnen wolle: also durch sein eigenes Versprechen eine Verpflichtung eingegangen ist. Wenigstens ist dies der erste und tiefste Grund der Verdienstlichkeit unsrer guten Werke. Jedoch findet in Gott wohl die iustitia distributiva statt, wornach Gott einem jeden Geschöpfe dasjenige gibt, was er, als der Schöpfer und Oberherr Aller, demselben schuldet. Gott schuldet einem jeden Geschöpfe nur das, was er selbst nach der Idee, die er von Ewigkeit her von diesem Geschöpfe gefaßt hat, demselben zu geben beschlossen hat. Diese Gerechtigkeit hängt also bloß von der Bestimmung Gottes selbst ab. Dies ist das Erste, was für die Auffassung der Gerechtigkeit Gottes beachtet werden muß.

Aber Gott muß auch fordern, daß sein Wille von seinen Geschöpfen geschehe. Dies ist Gott sich selbst schuldig, weil er sich als einzigen Endzweck für sich selbst und für alles außer ihm Seiende nicht aufgeben kann. Daher dann die wichtige Frage: Sind die Strafen, welche Gott verhängt, bloß heilende, oder sind sie auch rächende? Alle Strafen können im Grunde nur rächende sein, weil Gott es sich selbst schuldig ist, daß er sein verletztes Gesetz und seinen Willen aufrecht zu halten sucht. Wenn auch manche Strafen, welche Gott in diesem Leben verhängt, z. B. körperliche Krankheit, Armuth, Schmach vor den Menschen nach unsrer Anschauung zunächst den Zweck haben, die verkehrten Menschen zu bessern: so liegt doch hier das Bestreben Gottes zu Grunde, die gestörte Ordnung der sittlichen Welt wiederherzustellen. Freilich will Gott dieses vermöge seiner Gütigkeit auf die Weise thun, daß auch das eigene Wohl des Sünders dabei berücksichtigt werde, wofern dies nur geschehen kann. Und erst wenn alle diese Versuche nicht fruchten, und der verkehrte Wille trotz der wiederholten Schläge der göttlichen Zuchtruthe sich mehr und mehr im Bösen verhärtet, erst dann stellt Gott die Ordnung der sittlichen Welt ohne alle Rücksicht auf die Glückseligkeit der Creatur wieder her, d. h. straft bloß um seiner selbst willen, weil er als letzter Endzweck aller Geschöpfe nicht beachtet, sondern verworfen und hintangesetzt ist: iustitia vindicativa. Hermes in seiner Dogmatik Bd. I. pag. 458—470 sucht zu beweisen, „daß Gott bei seinem Handeln in Beziehung auf die Geschöpfe durchaus nicht dahin sehe, daß er von seinem eigenen Rechte gegen sie nichts vergebe.“ Hermes läugnet daher die iustitia vindicativa in Gott gänzlich. Dann können alle Strafen nur mehr heilend, und keine einzige rächend sein. Gott soll nach der Hermesischen Darstellung nicht um des Rechtes an sich, d. h. Gott soll nicht um seiner selbst willen, eine ewige Strafe verhängen, sondern allein um den Guten und Frommen, welche

die Gebote Gottes beobachtet haben, für die beschwerliche Mühe der Selbstüberwindung und für die Furcht und das Zittern, mit welchem sie ihr Heil wirkten, eine Entschädigung zu geben: l. c. pag. 464 und 465. Mit dieser Hermesischen Ansicht über die Gerechtigkeit Gottes hängt aufs engste zusammen, daß Gott, nach Hermes, den Geschöpfen die Glückseligkeit als letzten Endzweck bestimmt habe, und daß er die verworfenen Engel und Menschen nur um der Glückseligkeit der seligen Engel und Menschen willen habe mitentstehen lassen.*) Alle diese Irrthümer, welche in der Censur des apostolischen Stuhles ausdrücklich hervorgehoben sind, sind daher entsprungen, daß Hermes nicht beachtete, daß Gott allein der aus und durch sich selbst bestehende, der unendliche Inhalt aller Vollkommenheiten ist, und daß deßhalb Gott auch der einzige Gegenstand seines Willens und der einzige Endzweck aller seiner Geschöpfe sein muß, so daß er auch in ihnen nur sich selbst wollen kann. Dies ist das Zweite, was bei der Bestimmung der göttlichen Gerechtigkeit beachtet werden muß, nämlich daß Gott immer die Erfüllung seines Willens fordern muß.

Für die Gerechtigkeit Gottes sind daher diese beiden Seiten wesentlich: 1. Gott gibt wegen seiner Gerechtigkeit seinen Geschöpfen dasjenige, was er ihnen zu geben beschlossen hat, und was ihnen wegen dieses göttlichen Beschlusses gebührt. So wird durch die göttlichen Ideen das erste und ursprüngliche Recht aller erschaffenen Dinge begründet. **) Nur um seiner selbst willen hat Gott gegen seine Geschöpfe Verpflichtungen, und nur um seiner selbst willen, nämlich um seiner Verheißungen willen belohnt er die guten Werke derselben. 2. Gott ist für sich und für die Geschöpfe durchaus sich selbst Zweck; er straft daher um seines verletzten Rechtes willen. Daher erklären wir die Gerechtigkeit Gottes als diejenige Bestimmung des göttlichen Willens, nach welcher Gott in allem seinen Handeln gegen die Creatur nur sich selbst als den absoluten Endzweck will.

---

*) Im heiligen Thomas kommt einmal eine ähnlich klingende Aeußerung vor: P. I, quaest. 23, art. 7: Reprobi praeordinati esse videntur a Deo in bonum electorum, quibus omnia in bonum cooperantur. Aber dieses ist noch himmelweit verschieden von dem, was Hermes schreibt: Die Auserwählten müssen die Strafe der Verdammten fordern, damit Gott ihrer treuen Erfüllung des Gesetzes Genugthuung leiste. In jenen Worten des heil. Thomas liegt nur, daß die Strafen der Verworfenen auch ein Grund der Freude für die Gerechten sind, weil dadurch der Gerechtigkeit Gottes genug geschieht; worüber in der Eschatologie.

**) Daher ist Recht 1. im ursprünglichen Sinne durchaus dasselbe mit Wesen und Natur. Dann ist Recht 2. auch alles dasjenige, was aus der göttlichen Idee eines der erschaffenen Dinge folgt; z. B. aus der Idee Gottes über den Menschen folgt a) daß er aus Leib und Seele bestehen, b) ein gesellschaftliches Dasein haben soll, d. h. daß das menschliche Geschlecht ein einziges Ganze sein soll. Aus beiden Folgerungen ergibt sich wieder, daß auch die zeitlichen Güter: Leben, Gesundheit, Besitzthum, Ehre zum Dasein eines jeden Menschen gehören und folglich seine Rechte sind, die ihm kein Anderer kränken und beeinträchtigen darf, ebensowenig als er sie einem Andern. (Die Beugung des Rechts ist der Absolutismus). Daher ist Recht 3. auch die Sammlung der positiven oder durchs Leben geübten Bestimmungen über die zeitlichen Güter der Menschen hinsichtlich ihres Zusammenlebens. Diese sogenannten Rechte und Gesetze können wegen der Schwachheit und Beschränktheit der Menschen oder aber auch aus Bosheit mit der kirchlichen Lehre oft sehr im Widerspruch stehen.

Die Gerechtigkeit Gottes ist daher durchaus identisch mit der Heiligkeit Gottes.

Dagegen erklärt Hermes die Gerechtigkeit Gottes als „diejenige Maxime des göttlichen Willens, welche alle Handlungen Gottes in Beziehung auf die Geschöpfe dem Rechte der Geschöpfe, dem absoluten und relativen, unterordnet.“ Unter dem absoluten Rechte der Geschöpfe versteht er das Recht, welches die Geschöpfe an und für sich haben, unter dem relativen dasjenige, was sie in Beziehung auf andere Geschöpfe haben.

Der vorher aufgestellte Begriff der Gerechtigkeit Gottes ergibt sich aus der gesammten Lehre der göttlichen Offenbarung über die Wesenheit Gottes.

Nach dieser Entwicklung sind nun die Stellen der heiligen Schrift zu verstehen. Am deutlichsten für die Gerechtigkeit Gottes in dem angegebenen Sinne ist wohl Röm. 11, 33—36. Der zu Grunde liegende Gedanke ist: Gott allein ist der unendliche Inhalt aller Vollkommenheit; Gott ist daher der sich selbst unendlich genügende; Gott hat daher gegen keines seiner Geschöpfe andere Verpflichtungen, als die er selbst will; Gott schuldet daher keinem seiner Geschöpfe etwas, sondern allein sich selbst. Hierauf folgen die Stellen der heiligen Schrift, in denen es heißt, Gott habe Alles um seiner selbst willen gemacht: Prov. 16, 4; Isaias 43, 7. Hiernach die zahlreichen Stellen, in denen gelehrt wird, daß vor Gott kein Ansehen der Person gelte. Hier ist die Hauptstelle Röm. 2, 1—16, welche ganze Gedankenreihe über die Gerechtigkeit Gottes handelt und von dem V. 11 vorkommenden Ausspruche getragen wird: **Non est personarum acceptio apud Deum.** Endlich die Stellen der heiligen Schrift, in denen Gott als gerecht, als Liebhaber der Gerechtigkeit, als Vergelter aller menschlichen Werke gepriesen wird. In demselben Sinne sprechen sich die Väter aus.

2. Aber insbesondere wird die **iustitia vindicativa** von Gott gelehrt, wenn ihm allein die Rache und die Vergeltung zugeschrieben wird: Deuteron. 32, 35; Ps. 93, 1; Röm. 12, 19; Hebr. 10, 30; ferner wenn Gott als ein eifriger Gott und als ein verzehrendes Feuer dargestellt wird Deuteron. 4, 24; Hebr. 12, 29; wenn Gott als ein bewaffneter Krieger dargestellt wird: im 2., im 7. und im 109. Psalme; endlich wenn gesagt wird, daß in seine Hände zu fallen fürchterlich sei: Hebr. 10, 31: **Horrendum est incidere in manus Dei viventis.** Die vindicative Gerechtigkeit vertheidigen allenthalben die Väter.

Aber nicht blos geht die vindicative Gerechtigkeit Gottes aus allem dem hervor, was uns die göttliche Offenbarung über das Wesen Gottes lehrt, wozu wir diese einzelnen Stellen der h. Schrift hinzugenommen haben, sondern auch aus andern Glaubenswahrheiten. Denn 1. Wenn Gott keine vindicative Gerechtigkeit, d. h. ein Recht um seiner selbst willen zu strafen beigelegt wird: dann hat auch Christus durch seinen Sühnopfertod nicht im eigentlichen Sinne Gott genug gethan. Daher behauptete Hermes folgerichtig aus seiner Ansicht über die Gerechtigkeit Gottes, Gott habe durch den Tod Christi der Welt bloß zeigen wollen, was für eine Genugthuung, um sich mit den Menschen zu versöhnen, er zu fordern berechtigt sei. Aber diese Ansicht ist durchaus nicht haltbar, sondern wir müssen sagen: Durch das Leiden und den Tod Christi hat uns Gott wirklich erlöst. Bei der Lehre von der Erlösung ist dies näher auseinanderzusetzen. 2. Wenn die **iustitia vindicativa** in Gott geläugnet wird, dann fällt die ganze Lehre von der Bußanstalt zusammen. Diese unvermeidliche Consequenz ist deßhalb um so mehr zu beachten, weil sich der gesammte Inhalt der katholischen Glaubens-

und Sittenlehre in dem heiligen Sakramente der Buße vereinigt. 3. Dann müßten auch diejenigen Bösen, welche sich nicht bekehren wollen, und daher unverbesserlich sind, von Gott nicht mehr gestraft werden. Daher könnte der Teufel nicht bestraft werden, und die Hölle dürfte nicht sein; wenigstens müßten die Höllenstrafen endlich sein, wie Origenes wollte. 4. Wenn die **iustitia vindicativa** in Gott nicht angenommen wird, dann können wir von Gott im eigentlichen und wahren Sinne gar nicht mehr sagen, daß er strafe. Denn dann wäre die Sündfluth nur ein Besserungsmittel für die darin Umgekommenen. Ebenso verhielte es sich mit den Einwohnern von Sodoma, mit dem Verderben Pharaos, der Rotte des Kore, des Balthasar, des Antiochus. 5. Wenn Gott um seiner selbst willen keine ewige Strafe sollte verhängen dürfen, dann könnte er es nur um der ewigen Seligkeit seiner vernünftigen Geschöpfe willen thun, wie Hermes meinte. Aber die Behauptung, daß Gott um des ewigen Glückes einiger Engel und Menschen willen das ewige Unglück Anderer verhänge, ist Gottes sehr unwürdig. — Gänzlich verfehlt ist endlich auch die Auffassung der Gerechtigkeit Gottes durch die Reformatoren, Luther, Zwingli und Calvin: denen zufolge Gott seine Gerechtigkeit in den Sündern und Verworfenen offenbart, seine Barmherzigkeit in den Auserwählten. Dieser Irrthum jener Häretiker folgte daraus, daß sie die Freiheit des erschaffenen Geistes läugneten und Gott Alles, das Gute sowohl als das Böse zuschrieben. In ihrer letzten Entwicklung finden sich diese Irrthümer bei Theodor Beza: Gott mußte seine Barmherzigkeit offenbaren an den Sündern durch deren Begnadigung und seine Gerechtigkeit durch ihre Verwerfung.

3. Aus den beiden Gedanken, welche wir für die Auffassung der göttlichen Gerechtigkeit als wesentlich bezeichneten, folgt, daß die Gerechtigkeit Gottes ebenso viel ist, als die Wahrheit Gottes. Denn die Wahrheit ist der Inhalt der Ideen, welche Gott für ein jedes Geschöpf gefaßt hat, weil die Erkenntniß Gottes allein das Maaß für alle Dinge sein kann. Aber nach seiner Gerechtigkeit gibt Gott einem jeden Geschöpfe dasjenige, was seine Idee, welche er von demselben gefaßt hat, fodert. Wiederum erkennt Gott durch seine Ideen alle Dinge und sieht, inwiefern sie denselben entsprechen. Aber daß sie denselben entsprechen, fodert Gott mit Nothwendigkeit; und wenn sie das nicht wollen, zwingt er sie mit Gewalt dazu. Daher ist die Gerechtigkeit Gottes durchweg seine Wahrheit. — Insofern sich die Gerechtigkeit Gottes in der Wahrheit aller seiner Aussprüche offenbart, nennen wir sie Wahrhaftigkeit. Insofern sie sich in der Erfüllung seiner Verheißungen und Drohungen offenbart, Treue.

§. 38. c) Die Barmherzigkeit Gottes.

1. Die Barmherzigkeit Gottes muß an dieser Stelle, nämlich nach der Güte und nach der Gerechtigkeit Gottes, behandelt werden. Denn die Barmherzigkeit Gottes hat ihren Grund in der Güte Gottes, insofern Gott seiner Güte wegen alles Uebel von den Geschöpfen abwenden will. Denn es ist der Wille Gottes nicht, daß die Seele in Unruhe gerathe, oder in irgend einer Sache leide. Durch eigene Schuld hat sich der Mensch ins Verderben gestürzt und es kommt alles Leiden aus der Schwachheit seiner Tugend. **Cf. Eccle. 7, 30: Fecit Deus hominem rectum, et ipse se infinitis miscuit quaestionibus.** Die Schöpfung ist die Offenbarung des göttlichen Wesens. Seinem Wesen nach ist Gott der Allselige. Er will daher auch Glückseligkeit spenden, und nur durch eigene Schuld hat der

erschaffene Geist sie nicht. Das einzige Uebel desselben besteht in der Trennung von Gott, welche er durch den Abfall von Gott herbeigeführt hat. Deßhalb will Gott vermöge seiner Barmherzigkeit vorzugsweise dieses Uebel des erschaffenen Geistes beseitigen. Die Barmherzigkeit Gottes bedeutet daher in der heiligen Schrift häufig so viel als Gnade, d. h. als die Geneigtheit Gottes uns seine Güte mitzutheilen. Darum folgt die Barmherzigkeit Gottes sofort aus der früher bewiesenen Wahrheit, daß Gott von seiner Seite Alles gethan habe, damit seine vernünftigen Geschöpfe die übernatürliche Glückseligkeit erreichten. Die heilige Schrift bezeugt die Barmherzigkeit Gottes an sehr vielen Stellen: Exod. 34, 7; Num. 14, 18. 19; Deuteron. 4, 31; Weish. 11, 24. 27; Eccli. 18, 12; wo die Barmherzigkeit Gottes als das ganze Menschengeschlecht umfassend dargestellt wird; Ps. 102, 8; Ps. 106, 1. 8. 15. 21. 31. 43; 144, 8. 9; Luc. 1, 50; Röm. 2, 4; Röm. 3, 25; 11, 22; 2. Cor. 1, 3; 2. Petri 3, 9. Ebenso wird auch die Barmherzigkeit Gottes in der heiligen Schrift als überaus groß und ewig geschildert; z. B. 2. Kön. 24, 14 und in den schon angegebenen Stellen.

2. Aber alles Gute, was Gott seinen vernünftigen Geschöpfen erzeigt, kann mit seiner Gerechtigkeit oder mit seiner absoluten Wahrheit nicht im Widerspruche stehen. Man darf daher in die Vorstellung von der göttlichen Barmherzigkeit ja nicht den Gedanken einer Nachlassung der Schuld ohne eine entsprechende Genugthuung aufnehmen. Vielmehr in jedem Werke Gottes ist Gerechtigkeit und Barmherzigkeit; Barmherzigkeit, weil Gott alle seine Geschöpfe, insofern dies von ihm abhängt, glückselig sehen will, weßhalb Gott Alles thut, was seinerseits erforderlich ist, damit sie die Glückseligkeit erreichen möchten; Gerechtigkeit, insofern Gott dies Alles nur auf die von ihm gewollte und bestimmte Weise thut. *)

3. Die Barmherzigkeit Gottes, insofern sie sich darin zeigt, daß Gott mit vieler Geduld und Langmuth auf die Bekehrung der Sünder wartet, überhaupt den Menschen zu seinem Ziele führt, wird die Geduld oder Langmuth Gottes genannt. Darüber spricht der h. Petrus 2. Br., 3, 9. Aber diese Langmuth und Geduld Gottes zeigte sich auch besonders darin, daß er die Strafe der Sündfluth nur allmählig verhängte, daß er an der Bildung und Erziehung des Moyses, des größten unter allen Propheten, an die 80 Jahre arbeitete; insbesondere zeigt sich die geduldige und langmüthige Führung Gottes mit seinem auserwählten Volke in der vierhundertjährigen Periode der Richter. Alle, die Gott suchen, erfahren diese Geduld und Langmuth Gottes in ihrem Leben. Wie viele Mittel wendet Gott an, um uns unsere Anhänglichkeiten und unordentlichen Neigungen aus den Händen zu winden! Wie oft weisen wir seine Gnade zurück, und doch bietet er sie uns von neuem wieder an.

§. 39. Ueber den Begriff, die Wirklichkeit und die Eigenschaften der Prädestination.

1. Nach der Betrachtung desjenigen, was zum Willen Gottes an sich gehört, haben wir über dasjenige zu handeln, was zugleich die Erkenntniß Gottes und den Willen Gottes betrifft; was die dritte Abtheilung der Lehre

*) In diesem Sinne erklärt der h. Bernard die Worte Psalm 84, 11: Misericordia et veritas obviaverunt sibi, iustitia et pax osculatae sunt.

über den göttlichen Willen ist. Dahin gehört die Lehre von der Providenz Gottes in Beziehung auf alle Geschöpfe; und die Lehre von der Prädestination und Reprobation sammt deren Wirkungen mit Rücksicht auf die Menschen, nämlich in Hinsicht auf ihr ewiges Heil. Da Gott eigentlich nur sich allein als den unendlichen Inhalt aller Vollkommenheiten will und wollen kann, wie schon mehrmals erwähnt ist: so können alle Geschöpfe auch nur allein diesen Endzweck haben, daß sie den Willen Gottes erfüllen. Aus der Erfüllung des göttlichen Willens entspringt dann für sie die höchste Seligkeit, weil es außer Gott keine Glückseligkeit gibt, Gott selbst dagegen der unendliche Inhalt aller Glückseligkeit ist. Einige Geschöpfe erreichen ihren Endzweck mit Nothwendigkeit; aber die vernünftigen Geschöpfe mit Freiheit. Gott hat von seiner Seite Alles gethan, daß alle seine Geschöpfe ihren Endzweck erreichen und dadurch glückselig sein könnten. Aber wenn sie auch nicht auf die vollkommenste Weise den Willen Gottes erfüllen und ihren Endzweck erreichen: so ist es doch unmöglich, daß sie nicht auf eine weniger vollkommene Weise den Willen Gottes erfüllen und so ihren Endzweck erreichen. Auch die Verworfenen gehorchen Gott. Dies ist der Grundgedanke der Lehre von der Providenz Gottes; und insofern als derselbe dem Willen Gottes wesentlich angehört, ist die Lehre von der Providenz Gottes hier zu berücksichtigen.

Aber die Providenz Gottes ist ihrem Wesen nach Führung der Geschöpfe zu ihrem Endzwecke. Der Endzweck der Geschöpfe ist bei der Lehre von der Schöpfung zu behandeln; weil die Lehre von der Schöpfung in ihrer eigentlichen Bedeutung nicht erkannt werden kann, wenn der Endzweck der Schöpfung nicht angegeben wird; wie wir an seiner Stelle nachweisen werden. Deßhalb ist hier auch nur der Grundgedanke von dem Endzwecke der Schöpfung angegeben. Deßhalb wird auch die weitere Ausführung der Lehre von der göttlichen Providenz besser bei der Lehre von der Schöpfung behandelt. Es bleibt demnach nur die Lehre von der Prädestination und Reprobation übrig. Diese aber müssen hier behandelt werden, weil sie ewige Willensbeschlüsse in Gott sind.

2. Die Lehre von der Prädestination und Reprobation hat nämlich von verschiedenen Theologen eine verschiedene Stelle im Systeme der wissenschaftlichen Dogmatik erhalten. Einige nämlich handeln über die Prädestination bei der Lehre von der Gnade. Andere haben sie bei der Lehre von den letzten Dingen des Menschen behandelt. Dagegen haben alle systematischen Theologen des Mittelalters bis auf die neueste Zeit, auch diejenigen, welche den sonst entschieden entgegengesetzten Richtungen angehören, z. B. Perrone und Hermes, die Prädestination und Reprobation beim göttlichen Willen behandelt; und dahin gehört sie auch. Denn die Prädestination ist diejenige Bestimmung des göttlichen Willens, durch welche Gott von Ewigkeit her bei sich festgesetzt hat, welche von seinen vernünftigen Geschöpfen er zum ewigen Leben aufnehmen will. Daher ist die Prädestination ein ewiger und nicht ein zeitlicher Act. Darum schließt die Lehre von der Prädestination das furchtbare Geheimniß in sich, daß Gott jetzt, während wir uns anstrengen und bemühen seinen Willen zu erfüllen, schon unabänderlich bei sich beschlossen hat, ob wir einstens zum ewigen Leben eingehen werden oder nicht. Aber wenn dieselbe bei der Lehre von der Gnade behandelt wird, dann wird die Prädestination entweder gradezu als etwas Zeitliches betrachtet, oder es wird doch etwas Zeitliches in ihre Erklärung mitaufgenommen. Denn die Gnade ist jener übernatürliche Beistand Gottes, durch welchen wir unsern

letzten Endzweck erreichen, und wird uns allein in diesem Leben gegeben. Aber die Prädestination ist nicht bloß eine Erkenntniß Gottes, etwa eine Idee Gottes, welche er von jedem vernünftigen Geschöpfe gefaßt hat, auch nicht eine bloße Zulassung von Seite Gottes, etwa wie er das Böse zuläßt, sondern die Prädestination ist ein positiver Beschluß des göttlichen Willens, welche aus den vernünftigen Geschöpfen zum ewigen Leben eingehen sollen, und welche dem ewigen Tode anheim fallen sollen. Die Prädestination ist daher ein ewiger, unveränderlicher und nothwendiger Act des göttlichen Willens, nämlich ein bedingt ewiger, bedingt nothwendiger, bedingt unveränderlicher Act des göttlichen Willens; wie alle Bestimmungen des Willens Gottes, welche sich auf die Geschöpfe beziehen. Treffend drückt dies der h. Thomas aus, I, 23, 2, ad 4: **Gratia non ponitur in definitione praedestinationis, quasi aliquid exsistens de essentia eius, sed inquantum praedestinatio importat respectum ad gratiam, ut causae ad effectum et actus ad obiectum. Unde non sequitur, quod praedestinatio sit aliquid temporale.** Die Gnade ist bloß die Wirkung der Prädestination, aber keineswegs gehört sie mit zur Prädestination als Wesentliches derselben.

Wenn daher bei der wissenschaftlichen Behandlung einer Disciplin ein jeder einzelne dahin einschlagende Gegenstand keineswegs eine willkürliche Stellung im Ganzen erhalten darf, sondern allein diejenige, welche ihm sein Grundgedanke als sein Grundtypus im Zusammenhange des Ganzen anweiset: so ist offenbar, daß die Lehre von der Prädestination allein bei der Lehre vom göttlichen Willen behandelt werden kann. Denn der Grundtypus der Prädestination ist dieser, daß sie eine ewige Bestimmung des göttlichen Willens ist. Jede andere Stellung der Prädestination und Reprobation bringt eine falsche Ansicht über dieselben mit sich. Diese Ewigkeit der Prädestination drückt der h. Augustin sehr gut aus **tract. 72 in Johannem, nro. 3 (tom. III pag. 1823): Prorsus maius hoc esse dixerim** (nämlich den wahren Glauben an Christus), **quam est coelum et terra et quaecunque cernuntur in coelo et in terra. Et coelum enim et terra transibit: praedestinatorum autem, id est eorum, quos praescit, salus et iustificatio permanebit. In illis tantum opera Dei, in his autem etiam est imago Dei.** Die Vorherbestimmung ist also von Ewigkeit her getroffen, steht ewig fest. Diese Ewigkeit der Prädestination und Reprobation spricht Christus aus Matth. 15, 13: **Omnis plantatio, quam non plantavit Pater Meus coelestis, eradicabitur.** Alle diejenigen Theologen, welche die Prädestination nicht unter dem Willen Gottes behandeln, verwechseln die Wirkungen der Prädestination mit der Prädestination selbst. Jene sind im erschaffenen Geiste, diese ist in Gott. Beides, die Prädestination als Act des göttlichen Willens, und die Prädestination als Wirkung im erschaffenen Geiste, ist eben so gewiß verschieden, als Gott und der erschaffene Geist wesentlich verschieden sind.

3. Alles, was über die Prädestination zu sagen ist, fällt unter diese beiden Gesichtspunkte: 1. Ueber den Begriff, die Wirklichkeit, die Eigenschaften der Prädestination; 2. Ueber den Grund und die Wirkungen der Prädestination. Hiernach haben wir 3. über die Reprobation zu handeln.*) Der

---

*) Bei weiterem Nachdenken däucht mir, daß die Lehre von der Prädestination vielleicht besser in diesen vier Theilen abgehandelt würde: 1. Begriff, Wirk-

h. Augustin erklärt de praedest. Sanctorum cap. 10, nro. 19 (tom. X pag. 974) die Prädestination und gibt zugleich ihren Unterschied von der Gnade an: Inter gratiam et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio. Nach dieser Stelle ist praedestinatio praeparatio gratiae. In Folge der Prädestination, wollte der h. Augustin sagen, werden wir zum ewigen Leben vorbereitet; die iustificatio ist die wirkliche Näherung zu demselben. Durch die Prädestination und Reprobation nämlich äußert Gott einen Willensbeschluß oder bestimmt ein Wirkliches. Die Lehre von der Prädestination und Reprobation sucht daher aus einander zu setzen, wie dieses Wirkliche zu Stande kam. Da nun aber das vernünftige Geschöpf frei ist und unter jeder Wirkung der Gnade frei bleibt: so ist offenbar auch die Freiheit in dieser praeparatio gratiae eingeschlossen. Wie aber Gnade und Freiheit sich vereinigen, muß in der Abhandlung über die Gnade gelehrt werden. Etwas weitläufiger ist die Erklärung desselben h. Augustinus de dono perseverantiae cap. 14 nro. 35 (tom. X pag. 1014): Praedestinatio sanctorum est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur. Eine gewisse Umschreibung statt einer Erklärung gibt er Spir. Litt. 5, 7: Per Spiritum sanctum diffundit caritatem in cordibus eorum, quos praescivit, ut praedestinaret: praedestinavit, ut vocaret: vocavit, ut iustificaret: iustificavit, ut glorificaret; wo er sich offenbar an Röm. 8, 29. 30. anschließt. Der h. Thomas I, 23, 2 erklärt die Prädestination so: Praedestinatio est quaedam ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam in mente divina exsistens. Diese Erklärung des h. Thomas hat Molina etwas weiter ausgeführt, indem er pag. 303 (der angegebenen Ausgabe) schreibt: Praedestinatio est ratio ordinis seu mediorum in Deo, quibus praevidet creaturam rationalem perducendam in vitam aeternam cum proposito eundem ordinem exsequendi. Aber in dieser Erklärung des Molina scheint uns der Fehler zu liegen, daß er die Prädestination zu sehr auf die Erkenntniß zurückgeführt hat; wenngleich allerdings in Gott Erkenntniß und Wille dem Wesen nach dasselbe sind. Aus diesen Erklärungen geht hervor, daß die Prädestination ihrem Wesen nach die Bestimmung zur ewigen Glorie ist. Aber deßhalb schließt die Prädestination die wirkliche Ertheilung der heiligmachenden Gnade, und den dieser vorhergehenden Ruf zum Glauben, ebenso wie die endliche Beharrlichkeit oder

---

lichkeit und Eigenschaften der Prädestination. 2. Wirkungen der Prädestination: a) die Gesammtwirkung (Vereinigung mit Gott durch die glückselige Anschauung im ewigen Leben). b) Die einzelnen Wirkungen: Wirksamkeit der Gnade; Rechtfertigung; Wachsthum in derselben; Beharrlichkeit bis ans Ende; Ertheilung des ewigen Lebens selbst. Die Gesammtwirkung der Prädestination ist im Worte des Apostels enthalten, daß alle Prädestinirten Christo gleichförmig werden müssen (Röm. 8, 29). Zahl der Prädestinirten. 3. Grund der Prädestination. Die Prädestination als Act des göttlichen Willens hat von Seite des erschaffenen Geistes gar keinen Grund, sondern hat zum Grunde nur das absolute Wohlgefallen Gottes selbst, weil Gott mit nichts außer seinem Wesen und Leben, sondern nur mit sich selbst in Beziehung steht. Die Prädestination als Wirkung im erschaffenen Geiste, namentlich als Erreichung des ewigen Lebens, erfolgt nie ohne die Mitwirkung des erschaffenen Geistes selbst. 4. Reprobation. Ob diese Eintheilung besser wäre? —

den Abschluß des irdischen Lebens im Stande der heiligmachenden Gnade in sich. Daher müssen die Ertheilung der heiligmachenden Gnade und die endliche Beharrlichkeit als die Art und Weise, oder als die Mittel betrachtet werden, durch welche Gott seinen Beschluß, gewisse Geschöpfe zum ewigen Leben zu führen, bewerkstelligt. Auch folgt aus diesen Erklärungen, daß die Prädestination der Erkenntniß und dem Willen Gottes angehört, daß sie aber im eigentlichsten Sinne ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit ist. Jene Erklärungen kommen im Grunde alle auf das Nämliche hinaus. Aber sie sind bloße Worterklärungen, deren Realität daher noch nachgewiesen werden muß.

4. Daß es eine Prädestination und auch eine Reprobation gibt, d. h. daß Gott von Ewigkeit her beschlossen hat, welche von seinen vernünftigen Geschöpfen er zum ewigen Leben aufnehmen wolle und welche nicht, folgt aus Allem, was wir bisher als Lehre der katholischen Kirche über Gott erkannt haben. Gott hat Alles, was in der Zeit noch geschehen wird, von Ewigkeit her erkannt. Denn da die Ewigkeit Gottes alle Gegenstände, welche irgendwie in die Zeit fallen können, umschließt: so liegt die ganze Zeit vor Gott offen und aufgedeckt. Ebenso hat Gott auch von Ewigkeit her gewollt oder beschlossen, was in der Zeit geschehen soll, so daß sein Wille entweder ein bestimmender und ausführender, oder doch ein zulassender ist. Aber die Erkenntniß und der Wille Gottes ist unveränderlich; überhaupt ist Gott in allen Beziehungen durchaus unveränderlich. Also hat Gott auch von Ewigkeit her erkannt, welche vernünftigen Geschöpfe auf die von ihm gewollte und bestimmte Weise ins ewige Leben eingehen werden, und welche nicht; und hiernach den Beschluß gefaßt, diese aufzunehmen, Andere nicht. Also gibt es eine Prädestination und Reprobation: und zwar sind beide in Hinsicht auf die Menschen, welche sich von der göttlichen Gnade leiten lassen, und welche ihr widerstreben, besondere Theile der göttlichen Vorsehung, wenn wir so sagen dürfen; wie auch der h. Thomas I, 23, 1 sagt: **Praedestinatio, quantum ad obiecta, est quaedam pars providentiae.** Auch sind beide 1. ewig. Die Ewigkeit der Prädestination spricht sehr gut und bündig der h. Augustin aus **de pecc. mer. et rem. II, 29, 47: Mediator et Dominus noster hanc suam medelam (remissionem peccatorum) praedestinavit aeternam.** Die Bestimmung Gottes selbst, das Mittel zu derselben, oder ihre Wirkung, die Anwendung dieses Mittels auf uns ist zusammengefaßt. 2. Durchaus genau bestimmt; d. h. sowohl die Zahl der Auserwählten, als auch die Zahl der Verworfenen ist von Gott aufs genaueste festgesetzt, aber auch der Grad der Seligkeit und der Grad der ewigen Strafe, zu welchem **respective** jeder Einzelne kommen wird. Die Prädestination zu einem bestimmten Grade der ewigen Glorie schließt die Bestimmung zu einem gewissen Wirkungskreise in diesem zeitlichen Leben in sich. Dieser wird der Beruf eines Menschen genannt. Derselbe soll durch die Standeswahl erkannt werden. Für einen Jeden muß er die das ganze Leben tragende Idee bilden. Durch den Beruf wird der einzelne Mensch von dem ganzen menschlichen Geschlechte, d. h. von der Kirche, von einem Staatsverbande, von einem gewissen Wirkungskreise gehalten und getragen und wirkt hinwiederum auf das ganze menschliche Geschlecht ein, sei es zum Guten, sei es zum Bösen. Daher setzt der Verlust des Berufes den Menschen der größten Gefahr aus, ewig zu Grunde zu gehen. Auch der erhabenste Beruf kann verloren werden. Jeder Beruf aber ohne Ausnahme, der hohe sowohl als der niedere, ist von Gott, der Jeden an einen

gewissen Platz hinstellt. 3. Durchaus unveränderlich. Denn die Thätigkeit des erschaffenen Geistes durch seine Selbstbestimmung liegt in ihrer ganzen Entwicklung vor der göttlichen Erkenntniß offen da. Darnach steht der Wille Gottes fest, wer das ewige Leben erreichen soll. Beide aber, Gottes Erkenntniß und Gottes Wille sind unveränderlich. (Vergl. §. 24.) So ergibt sich das Dasein der Prädestination und auch der Reprobation, nebst deren wesentlichen Beschaffenheiten aus der Lehre von Gott und seinen Eigenschaften. So hat die katholische Kirche über die Prädestination und Reprobation immer geglaubt und gelehrt. Aber daß der Gebrauch der Freiheit bei den vernünftigen Geschöpfen hinsichtlich der Prädestination und Reprobation von Gott berücksichtigt ist, fordert schon die Existenz und der Begriff der Freiheit. Denn ewig wird es wahr bleiben, daß der Mensch, wenn er nicht bloß dem Namen nach, sondern wirklich einen freien Willen hat, der letzte Grund seines ewigen Glückes und Unglückes selbst ist; wobei nur die einzige Einschränkung festzuhalten ist, daß der Mensch, weil Gattungswesen, zu dem ewigen Glücke und Unglücke auch anderer Menschen die Ursache sein kann. Wollte Jemand dies nicht zugeben, dann müßte er die Freiheit vernichten, welche doch die katholische Kirche dem Protestantismus gegenüber mit der höchsten Entschiedenheit festgehalten hat. Und dann bleibt nichts mehr übrig, als daß wir Gott selbst zum Urheber alles Guten und Bösen in der Welt machen, und nns dem Pantheismus in die Arme werfen.

Aber wenn aus der Lehre vom Wesen Gottes die Wirklichkeit und die Beschaffenheit der Prädestination folgt, dann folgt auch daraus, daß Gott den Prädestinirten die heiligmachende Gnade und die endliche Beharrlichkeit ertheilen muß; weil sie ohne diese Gnaden nicht zum ewigen Leben von Gott bestimmt werden konnten. Sollen daher die praedestinatio ad gratiam und die praedestinatio ad gloriam noch unterschieden werden: (denn beide sind nur ein einziger Act in der göttlichen Erkenntniß und in dem göttlichen Willen, nur für unsere Betrachtung kann die eine als erste, die andere als zweite unterschieden werden): so ist wohl festzuhalten, daß die Gnade in der Vorbestimmung als sich von selbst verstehende conditio sine qua non schon eingeschlossen ist. Denn sobald die Ertheilung der Gnade abgesondert von der Prädestination betrachtet wird: tritt die vorher schon behandelte Wahrheit hervor, daß Gott das ewige Heil aller Menschen wolle, und sie daher Alle zur Gnade bestimme. Daher kann die praedestinatio ad gratiam und die praedestinatio ad gloriam nur insofern angenommen werden, als in der Prädestination die einzelnen Theile unterschieden werden, oder besser, insofern, als zugleich die Mittel erwähnt werden, durch welche die Prädestination bewerkstelligt wird. Denn immer muß festgehalten werden, daß die Gnade ein Zeitliches ist, die Prädestination ein Ewiges. Mit dem Augenblicke des Todes hört für den Menschen die Gnade auf, und beginnt für ihn die Prädestination ihre letzte Wirkung zu äußern. Das über die Prädestination Gesagte haben wir nun noch aus der h. Schrift und den Vätern nachzuweisen.

5. In der h. Schrift reden Christus und seine Apostel von der Vorbestimmung und Vorbereitung der Gnade 2. Tim. 1, 9 cf. mit Tit. 3, 5; Ephes. 2, 10: Gott hat schon, als er uns erschuf, nach der Gleichförmigkeit mit dem Leben Jesu Christi die guten Werke vorbereitet, in denen wir wandeln sollen; Röm. 4, 5: Wenn auch der Glaube sich nicht durch äußere Werke bethätigen kann, nämlich wenn das etwa wegen vorhandener Hinder-

nisse unmöglich ist: so wird er dem Gläubigen doch zur Gerechtigkeit angerechnet; *) von einer Vorbestimmung und Vorbereitung der Glorie: Matth. 20, 23; 25, 34; 1. Cor. 2, 7—9; von einer Vorbestimmung für die Gnade, Ephes. 1, 4. 5, womit Act. 22, 14 verglichen werden kann, (wenn man diese Stelle nicht lieber von dem außerordentlichen Rufe des h. Paulus verstehen will), von einer Vorbestimmung für die Glorie Röm. 9, 23; Hebr. 9, 15; Act. 13, 48; von einer Vorbestimmung für die Gnade und Glorie zugleich Röm. 8, 29. 30. Einige Theologen wollen auch in dieser Stelle nur eine Vorbestimmung für die Gnade und nicht auch schon für die Glorie finden. Indessen diese Auffassung, zu welcher auch Perrone hinzuneigen scheint, ist deßhalb irrthümlich, weil der h. Paulus unter den Prädestinirten nach dem Zusammenhange die Auserwählten versteht: cf. z. B. V. 33. Ferner werden in der h. Schrift diejenigen, welche in das ewige Leben eingehen, als Gesegnete des Vaters bezeichnet Matth. 25, 34; als dem Sohne von dem Vater Gegebene Joh. 6, 37—40; 10, 29; 17, 2. 6. 9. 12; als zu dem Sohne vom Vater Hingezogene Joh. 6, 44; als dem Vater und dem Sohne Zugehörige und von ihnen nicht Trennbare Joh. 10, 27—29; als Eingeschriebene im Himmel Luc. 10, 20; Hebr. 12, 23; als Eingeschriebene im Buche des Lebens Phil. 4, 3; Apoc. 13, 8; 17, 8; 20, 15; 21, 27; 22, 19; Dan. 12, 1; als nicht zur Welt Gehörige: Joh. 17. 14. 16; 15, 19; als Besiegelte Apoc. 7, 3; 9, 4; als Auserwählte Matth. 20, 16; 22, 14; 24, 22. 24; Röm. 8, 33; Tit. 1, 1; 1. Petri 1, 1. 2, Endlich erklärt der heilige Paulus die Prädestination als Glaubensartikel 2. Tim. 2, 19.

6. Ebenso ist auch von den Vätern die Prädestination allezeit gelehrt worden. So sagt der h. Augustin de dono perseverantiae cap. 23, nro. 65 (tom. X, pag. 1033); Praedestinationis huius fidem, quae contra novos haereticos nova sollicitudine nunc defenditur, nunquam Ecclesia Christi non habuit. Der Glaube an das ewige Leben, also der Glaube an die Prädestination, begeisterte die heiligen Märtyrer, alle Leiden und den Tod zu ertragen; wie wir in den Acten der Märtyrer häufig lesen. Den Glauben an die Prädestination und Reprobation bezeugt die Geschichte aller Zeiten sowohl bei den verschiedensten Irrlehrern, als in der katholischen Kirche; indem man auf beiden Seiten sich bemühte, die Freiheit, die nämlich nur in diesem Leben auch in ihr Gegentheil übergehen kann, mit der Prädestination zu vereinigen. 1. Die Häretiker behaupteten, die Kirche Christi bestehe nur aus den Prädestinirten. Auf diese Weise war der ewige Act der Prädestination und die freie Bestimmung dieses zeitlichen Lebens ohne alle Schwierigkeit vereinigt. Wer sich zur Secte der Ketzer bekannte, war eo ipso prädestinirt. Unter allen zuerst suchte Huß diesen Gedanken zu entwickeln. Indem Huß, nach Gieseler's Kirchengeschichte Bd. II, Abtheil. 4, pag. 390 flg., in seinem Hauptwerke, dem tractatus de Ecclesia, den Satz zu halten suchte: Ecclesia est universitas praedestinatorum, — woraus er weiter folgerte, die nicht prädestinirten Päpste, Bischöfe, Priester verrichteten ihre Handlungen nicht gültig, welche betreffende Sätze

*) Damit kann nicht, wie Klee will, Sir. 1, 16: „Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit; und den Gläubigen ist sie im Mutterleibe anerschaffen worden", zusammengestellt werden; weil die Prädestination in dem Prädestinirten nichts setzt, sondern eine Handlung in dem Prädestinirenden ist; cf. S. Thom. I, 23, 2.

alle vom Concil zu Constanz verdammt sind: — repristinirte er eigentlich nur den alten Donatismus: **In Ecclesia sunt soli Sancti: In Ecclesia sola sunt Sacramenta: Ergo peccatores non possunt administrare sacramenta, quia non sunt de Ecclesia,** welchen der h. Augustin schon bekämpft hatte. Aber Huß stellte diesen alten Donatismus in schärferer Form auf. Beiden, der Lehre Hussens und der der Donatisten, liegt der Satz zu Grunde, oder ist doch eine nothwendige Consequenz aus beiden: Die Kirche ist unsichtbar. Diesen Satz haben Luther und alle Protestanten bis jetzt aufgegriffen; und sie haben dieses so wohl festgehalten, daß sogar hiernach in neuester Zeit Schleiermacher den Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus bestimmte: Nach Lehre des Katholicismus ist das Verhältniß des Einzelnen zu Gott bedingt durch sein Verhältniß zur Kirche. Denn **extra Ecclesiam nulla salus.** Nach dem Protestantismus ist das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche bedingt durch sein Verhältniß zu Gott. Nur die Frommen gehören zur Kirche. So ist protestantischer Seits der Satz gerechtfertigt: Auf ein äußeres Kirchenthum kommt es gar nicht an, weil Gott doch alles äußere Kirchenthum abthun wird. Das Weitere ist in der Apologetik bei der Lehre von der Kirche zu behandeln. Diesen unermeßlichen Einfluß auf die Lehre von der Kirche konnte die Prädestination zu allen Zeiten nur durch die in ihr liegende Schwierigkeit haben, den ewigen Beschluß Gottes mit der freien Entwicklung des Menschen in diesem Leben in Einklang zu bringen; wohin die menschliche Vernunft mit Nothwendigkeit strebt. 2. In der katholischen Kirche dagegen bewegten sich, besonders im Mittelalter, über die Vereinigung der Prädestination und Reprobation mit der Freiheit, die tiefsinnigsten Theorien, indem die Kirche innerhalb der von ihr bestimmten Grenzen den freiesten Spielraum ließ. So bezeugt die Geschichte aller Jahrhunderte den Glauben an die Prädestination in der Kirche und außer der Kirche. Auch wurde die Prädestination in der Kirche und außer der Kirche als ein ewiger Act des göttlichen Willens angesehen; nie als etwas Zeitliches; weßhalb sie auch allein bei der Lehre vom göttlichen Willen behandelt werden kann.

Aus den angeführten Stellen der h. Schrift und ebenso aus der Lehre der Väter geht also die Wirklichkeit und die drei vorherangeführten wesentlichen Eigenschaften der Prädestination hervor. Dieselbe ist e w i g; denn für die Auserwählten ist vor Grundlegung der Welt das Reich Gottes bereitet. Die Ewigkeit der Prädestination entwickelt sehr treffend der h. Bernard **pag. 805 A: Intuere nunc mecum, in hoc tam magnifico opere nostrae salutis tria esse quaedam, quae sibi vendicat auctor Deus, praevenitque in illis omnes auxiliatores et cooperatores suos, praedestinationem, creationem, inspirationem. Quarum praedestinatio non dico ab exortu Ecclesiae, sed ne a mundi principio quidem principium habuit, non denique a tempore illo vel illo: ante tempora est. Porro creatio cum tempore: inspiratio iam in tempore fit, ubi et quando vult Deus. Sane secundum praedestinationem nunquam Ecclesia electorum penes Deum non fuit. Si miratur hoc infidelis, audiat, quod magis miretur: nunquam non grata exstitit, nunquam non dilecta. Quidni audacter loquar arcanum, quod mihi de corde Dei promptus ille supernorum delator consiliorum aperuit? Paulum dico, qui, ut multa alia, ita hoc quoque de divitiis bonitatis eius non est veritus divulgare secretum. Benedixit nos, inquiens, in omni benedictione spirituali in coelesti-**

bus in Christo, sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in caritate. Et addit: Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipso, secundum propositum voluntatis suae in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo. Nec dubium, quin voce omnium electorum ista dicantur, et ipsi Ecclesia sint. Der h. Bernard führt hier die auch von uns vorher angezogenen Stellen aus dem ersten Capitel des Briefes an die Epheser an. (Uebrigens muß man diese Stelle des h. Bernard nicht dahin mißverstehen wollen, als habe er gelehrt, daß allein die Vorherbestimmten in der Kirche seien. Er sagt zwar: Die Vorherbestimmten sind die Kirche; aber im vorzüglichen Sinne, weil bei diesen allein der Endzweck der Kirche erreicht wird. Also sind darum diejenigen Christen, welche im Stande der Ungnade Gottes sind, nicht ausgeschlossen von der Kirche). Ebenso lehren die heilige Schrift und die Tradition auch die beiden übrigen vorher angegebenen Eigenschaften der Prädestination: daß sie genau bestimmt und unveränderlich ist; — wie das die angeführten Stellen beweisen. Die genaue Bestimmtheit der Prädestination lehrt die h. Schrift in allen denjenigen Stellen, in welchen gesagt wird: Gott kenne die Zahl der Vorherbestimmten; er habe dieselben im Himmel, in das Buch des Lebens eingeschrieben; oder wenn uns Christus sagt: Wer seinem Mitmenschen einen Trunk kalten Wassers aus Liebe zu ihm gebe, werde seinen Lohn nicht verlieren; und: er werde Jedem nach seinen Werken vergelten. — Endlich die Unveränderlichkeit und daher die Gewißheit der Prädestination: z. B. wenn Christus sagt: Niemand werde diejenigen, welche ihm der Vater gegeben habe, aus seiner Hand entreißen.

In der göttlichen Erkenntniß und in dem göttlichen Willen also ist die Prädestination durchaus gewiß. Aber eben deßhalb ist sie in der Erkenntniß des erschaffenen Geistes ungewiß, wofern Gott ihm dieselbe nicht offenbart. So folgt schon aus dem Wesen der Prädestination, daß kein Mensch ohne eine besondere göttliche Offenbarung wissen kann, ob er zu den Prädestinirten gehöre oder nicht. Aber diese Ungewißheit der Prädestination in Beziehung auf uns lehrt auch ausdrücklich die Kirche Conc. Trid. Sess. VI, cap. 12, den Anhängern Calvins gegenüber, welche behaupteten, jeder Gläubige (d. h. jedes Mitglied ihrer Secte), müsse fest davon überzeugt sein, daß er zur Zahl der Prädestinirten gehöre, und ebendort can. 15. Auch kann der 16. Canon hierfür angeführt werden. Denn in diesem lehrt das Concil, Niemand könne ohne besondere göttliche Offenbarung gewiß davon sein, daß er die Gnade der endlichen Beharrlichkeit erhalten werde. Aber diese Gnade steht zur Prädestination in einer nothwendigen Beziehung. Denn allein derjenige, welcher in der heiligmachenden Gnade stirbt, wird zum ewigen Leben eingehen. Aus der Ungewißheit unsrer Beharrlichkeit folgt also auch die Ungewißheit unsrer Prädestination.*)

7. Indem die Theologen diese beiden Wahrheiten festhielten, 1. daß die Prädestination ein ewiger Act der göttlichen Erkenntniß und des göttlichen Willens ist, und 2. daß doch auch der Gebrauch, welchen der erschaffene Geist

---

*) Dieses wird durch die Abhandlung über den Begriff der endlichen Beharrlichkeit in der Lehre von der Gnade im zweiten Theile dieses Werkes deutlicher werden.

von seiner Freiheit macht, von Gott mitberücksichtigt werden muß, weil sonst ja die Freiheit zwecklos wäre, daß aber zu dieser Selbstbestimmung Gott seine Gnade geben muß, weil durch diese allein das übernatürliche Leben mitgetheilt und die Vorbereitung für die ewige Gemeinschaft mit Gott bewerkstelligt werden kann: wurden für die Prädestination verschiedene in den dogmatischen Handbüchern gangbare Ausdrücke gebildet, welche Alle nur die Zerlegung des einen göttlichen Actes der Prädestination in seine verschiedenen Theile sind. Denn Gott erkennt und will in einem einzigen Acte, wir aber können nur discursiv erkennen, und nach unserm Erkennen richtet sich unser Wollen. Daher müssen wir jenen einzigen Act der Erkenntniß und des Willens in Gott für unsere Betrachtung auseinanderlegen. So unterscheidet schon der h. Thomas die Prädestination in Gott von dem effectus praedestinationis: sucht also die einzelnen Theile für die wissenschaftliche Erörterung darzulegen. Und mit allem Rechte; denn die Prädestination als Act des göttlichen Erkennens und Wollens, und die Prädestination als eine zuständliche Wirkung von Seite Gottes im Menschen sind eben so verschieden, als Gott und der erschaffene Geist. So sprechen die Theologen von einer praedestinatio adaequata und von einer praedestinatio inadaequata. Die praedestinatio adaequata umfaßt die Vorherbestimmung zur Gnade und zur Glorie. **P r a e d e s t i n a t i o a d a e q u a t a** ist die Prädestination im wahren, vollen und eigentlichen Sinne des Wortes: wann nämlich der Prädestination in Gott deren Wirkung in den vernünftigen Geschöpfen gleichgemacht ist; d. h. wenn der Act des göttlichen Willens in dem Prädestinirten verwirklicht ist. Ueber diese Erklärung herrscht unter den Theologen Uebereinstimmung. So schreibt Antoine, tractatus de Deo Uno, cap. VII, art. III, §. 2, Prob. 1: Praedestinatio adaequata est ea, quae simul est ad gratiam et gloriam. Ebenso sagt derselbe Art. I im Anfange: Praedestinatio complete et adaequate sumpta, est absoluta et efficax voluntas in Deo ab aeterno exsistens dandi gratiam et gloriam. Und bald nachher: Praedestinatio simpliciter et complete sumpta recte etiam definitur a sancto Augustino: und dann führt er die beiden vorher angegebenen Erklärungen des h. Augustin an. Ebenso La Fosse, Curs. Compl. tom. VII, pag. 557: Pradestinatio potest considerari vel a d a e q u a t e, prout respicit simul gratiam et gloriam, vel i n a d a e q u a t e, prout respicit, sive gratiam solam, sive solam gloriam. Offenbar kann die Vorbestimmung zur Gnade ohne die Vorbestimmung zur Glorie gar nicht mehr V o r b e s t i m m u n g genannt werden, sondern ist nur der Wille Gottes alle Menschen selig zu machen. Solche uneigentliche Benennungen sollten vermieden werden, weil dadurch nur Verwirrung entsteht. Ebenso auch Perrone: A d a e q u a t a p r a e d e s t i n a t i o complectitur gratuitam electionem ad gratiam et ad gloriam: i n a d a e q u a t a solam electionem ad gloriam. Aber was soll durch diese Ausdrücke adaequata und inadaequata verstanden werden? Adaequo heißt: ich mache gleich; adaequatus daher: g l e i c h g e m a c h t, entsprechend; bei praedestinatio adaequata wäre demnach notioni suae in Gedanken zu ergänzen: die ihrem Begriffe entsprechende Prädestination; d. h. die Prädestination in ihrem eigentlichen, wahren, vollständigen Begriffe, in welchem sie nämlich 1. die Handlung des Prädestinirenden, 2. den Prädestinirten als solchen, d. h. die einzelne Person und den Grad der Glorie, zu dem sie gelangen soll, 3. die erforderlichen Mittel, 4. die Erreichung des ewigen Lebens selbst umfaßt. Daß dieses unter der praedestinatio adaequata gedacht werden muß, geht

aus dieser Bezeichnung selbst: praedestinatio adaequata, und aus den angeführten Beispielen hervor, in denen z. B. Antoine die Bezeichnung complete mit adaequate zusammenstellt, und nachher für adaequate die Bezeichnung simpliciter anwendet. Dazu kommt noch, daß La Fosse in seiner Darlegung der Ansichten des Molina, Curs. Compl. tom. VII. pag. 285 zuerst praedestinatio adaequate sumpta gebraucht, und dann praedestinatio totaliter sumpta: also das adaequate mit totaliter gleichsetzt. Ebenso wie diese Theologen von einer praedestinatio adaequata sprechen, spricht der heilige Thomas I, 55, 3, ad 3 von einer ratio adaequata, worunter er den wahren und eigentlichen Begriff einer Sache versteht.

Diese praedestinatio adaequata ist eine bloß aus Gnade gegebene: mere gratuita. Dies ist dogma. Denn die ursprüngliche Ertheilung der Gnade kann durch nichts von uns verdient werden; auch nicht durch den vorhergesehenen guten Gebrauch derselben, sondern nur aus Barmherzigkeit gibt Gott sie uns; eben so ist auch der übernatürliche Endzweck, welchen Gott uns gesetzt hat, die ewige Glorie, aus bloßer Gnade uns gegeben. Um so mehr ist also die Prädestination ad qualemcunque et quantulumcunque gloriae gradum eine mera gratia.

Hiernach ist praedestinatio inadaequata diejenige, bei welcher allein die ewige Glorie als das Ziel festgehalten, dagegen die Rücksicht auf die Bestimmung Gottes von Ewigkeit her und auf die Mittel zu jenem Endzwecke nicht beachtet wird. Hinsichtlich dieser ist es ein streitiger Punkt bei den katholischen Theologen, ob sie bloß aus Gnade gegeben werde, oder nur nach vorausgesehenen Verdiensten. Die praedestinatio inadaequata befaßt allein die Zulassung zur ewigen Glorie und geht vom Augenblicke des Todes aus. Die praedestinatio adaequata umfaßt die ewige Bestimmung Gottes und alle Mittel, durch welche Gott uns zur ewigen Glorie führt, und die wirkliche Zulassung zu derselben.

Wenn wir nun die Wahrheit festhalten, daß das Erkennen und Wollen Gottes in einem einzigen Acte geschieht, indem die Ewigkeit Gottes die ganze Zeit umfaßt, und Alles, was in die Zeit fallen kann, vor Gott offen und aufgedeckt liegt: so leuchtet das Sachgemäße der Benennungen praedestinatio adaequata: die allen ihren einzelnen Theilen entsprechende Vorbestimmung, und praedestinatio inadaequata: die allein die Zulassung zur ewigen Glorie festhaltende Prädestination, ein. — In ähnlicher Weise gebraucht der h. Thomas das Verbum adaequo I, 25, 5 in corpore: Ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio iustitiae consistit, non adaequat divinam sapientiam, ut sic divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. In demselben Sinne gebrauchen alle katholischen Theologen adaequatus und inadaequatus. — Andere Benennungen der Prädestination sind, wenn dieselbe als ein Ganzes, nach ihren einzelnen Theilen betrachtet wird, praedestinatio in intentione, praedestinatio in executione; praedestinatio in actu primo, praedestinatio in actu secundo; praedestinatio antecedens, praedestinatio consequens; praedestinatio in abstracto, praedestinatio in concreto; praedestinatio in principio, praedestinatio in termino. Hinsichtlich der praedestinatio in intentione ist ein großer Streit unter den Theologen, ob Gott die Prädestinirten zuerst zur ewigen Glorie und darnach zum verdienstlichen Wirken bestimmt habe, wofern sie dessen fähig sind, oder ob er sie zuerst zum verdienstlichen Wirken und darnach zur ewigen Glorie berufen habe. Beide

Ansichten bekämpfen sich gegenseitig mit Stellen aus der heil. Schrift, den Vätern und speculativen Gründen. Uebrigens ist der speculative Grund unhaltbar, welchen Klee und Antoine für ihre Ansicht anführen: Gott müsse die Prädestinirten deßhalb zuerst zur ewigen Glorie und dann zur Gnade bestimmt haben, weil der Endzweck das Ursprüngliche, die Mittel das Folgende seien. Denn gegen diese Argumentation spricht, daß nicht die ewige Glorie, sondern die Erfüllung des göttlichen Willens der Endzweck des Menschen ist; wenngleich die Erfüllung des göttlichen Willens durch die Erreichung der ewigen Glorie allerdings auf das vollkommenste geschieht. Deßhalb findet diese Argumentation in unserm Falle keine Anwendung. Beide Ansichten können mit Freiheit vertheidigt werden, denn die Kirche hat sich über keine derselben ausgesprochen. Aber für welche wir uns entscheiden, hängt davon ab, ob das verdienstliche Wirken als Ursache der Prädestination betrachtet wird, oder nicht; worüber sogleich. Die praedestinatio in exsecutione ist die wirkliche Führung der Menschen zur Seligkeit; und diese kann in denen, die des Gebrauches ihrer Freiheit mächtig sind, nicht ohne die Selbstbestimmung für Gott und sein Reich geschehen. Denn es sind förmlich ausgesprochene Glaubenslehren, „daß der Mensch seine Wege böse machen kann," „daß er bei seiner Bekehrung selbst mitwirkt, sich selbst ein Verdienst erwirbt, und daß dies mit ewiger Glorie gekrönt werden wird"; cf. §. 24 das, was über die Freiheit des Menschen gesagt ist. Daher sagt Paulus 2. Tim. 2, 5: Niemand werde gekrönt werden, als wer gesetzmäßig gekämpft habe. — Wollte Jemand die Prädestination als ohne Berücksichtigung der freien Selbstbestimmung für den Willen Gottes, wie er uns durch die Kirche geoffenbart wird, geschehen ansehen: dann bliebe nichts übrig, als der Wicleffitische Satz: Omnia de necessitate absoluta eveniunt, den die Kirche verdammt hat. Allerdings ist der Mensch Jesus Christus ohne den Gebrauch seines freien menschlichen Willens prädestinirt worden; aber seine Prädestination ist eine ihm allein, als vom Sohne Gottes in die hypostatische Vereinigung aufgenommenen, eigenthümliche. Auch sind die getauften Unmündigen ohne den Gebrauch ihres freien Willens prädestinirt; wegen der überflüssigen Gnade Christi. Jedoch ist hinsichtlich dieser auch, und besonders, die Wahrheit festzuhalten, daß der Mensch, als Gattungswesen, auf das ewige Glück oder Unglück Anderer einen bestimmenden Einfluß üben kann. Es gilt daher hinsichtlich der Prädestination Christi und der getauften Unmündigen die Regel: Exceptio confirmat regulam. Denn in Christo und in den getauften Unmündigen ist die Mitwirkung ihres eigenen freien Willens nicht der Grund, weßhalb sie die ewige Glorie erreichten; (welche übrigens, der Anschauung Gottes nach, Christus vom ersten Augenblicke seines menschlichen Daseins an gehabt hat).*) Ueber die praedestinatio in exsecutione be-

*) Ueber die Prädestination Christi handelt sehr gut der h. Augustin de pecc. mer. et rem. II, 17, 27: Jener Mensch, welchen das Wort in die hypostatische Vereinigung mit sich aufnahm, habe diese Aufnahme durch die vorhergehenden Verdienste seines freien Willens nicht verdienen können; denn sonst würden außer diesem Einen auch Andere jene Vereinigung durch ihren freien Willen verdienen können; und dann werde nicht mehr nur Ein Christus sein, sondern zwei oder drei oder mehrere. Darum sei diese Gnade, in Folge deren jener Mensch zur Erreichung der hypostatischen Vereinigung prädestinirt worden sei, eine besondere Gabe Gottes. (Und in Folge seiner hypostatischen Vereinigung hatte Christus auch vom ersten Augenblicke seines menschlichen Daseins an die Anschauung Gottes). Die Prädestination Christi war eine

merkt sehr gut der h. Thomas P. I, quaest. 23, art. 2.: Praedestinatio est quaedam pars providentiae. Providentia autem non est in rebus provisis, sed est quaedam ratio in intellectu provisoris. Sed exsecutio providentiae, quae gubernatio dicitur, passive quidem est in gubernatis, active autem in gubernante. Unde manifestum est, quod praedestinatio est quaedam ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam in mente divina exsistens. Exsecutio autem huius ordinis est passive quidem in praedestinatis, active autem est in Deo. Est autem exsecutio praedestinationis vocatio et magnificatio, secundum illud Apostoli Rom. 8, 30: Quos praedestinavit, hos et vocavit: et quos vocavit, hos et magnificavit: (wo unsere Vulagta jetzt glorificavit liest). Die anderen Benennungen der Prädestination drücken einerseits nur aus, daß Gott Alles gethan habe, was von seiner Seite erforderlich war, damit alle Menschen die ewige Seligkeit erreichten, anderseits die wirkliche Erfüllung des göttlichen Willens bei einigen.

§. 40. Ueber den Grund und die Wirkungen der Prädestination.

1. Wir haben zweitens über den Grund und die Wirkungen der Prädestination zu handeln. Die Prädestination fällt unter die göttliche Providenz, diese aber ihrem Wesen nach unter die Erkenntniß und unter den Willen Gottes. Die Prädestination ist nicht etwa nur die Idee, welche Gott von einem jeden einzelnen Menschen gefaßt hat, sondern sie ist der Beschluß Gottes, daß diese bestimmten Menschen zum ewigen Leben eingehen sollen, und andere nicht. Also ist die Prädestination ihrem Wesen nach ein Act des göttlichen Willens. Aber für den göttlichen Willen kann von Seite des göttlichen Willens selbst kein Grund angegeben werden, oder keine causa a priori, causa movens: sondern allein von Seite des Gewollten, insofern Gott das Eine wegen des Andern will. Daher kann auch für die Prädestination, an und für sich betrachtet oder als die Handlung des Prädestinirenden, kein Grund angegeben werden, weil sie als solche allein dem absoluten Wohlgefallen Gottes anheim fällt, in welches kein erschaffener Geist weiter einzudringen vermag. Also an eine causa a priori oder causa movens der Prädestination kann nicht gedacht werden. Dieses ist einer der Hauptgedanken, welchen der h. Paulus in dem zur Feststellung des Prädestinatianismus von Calvin so sehr mißbrauchten 9. Cap. Röm. hervorhebt, besonders von V. 11 bis V. 13: „Da sie (Esau und Jakob) noch nicht geboren waren, und weder etwas Gutes noch Böses gethan hatten, damit der Rathschluß aus freier Wahl bestände, ward ihr (der Rebekka) nicht um der Werke willen, sondern Kraft des Rufenden gesagt: Der Aeltere wird dem Jüngeren dienen.“ Paulus will sagen: Die Prädestination im vollen Sinne des Wortes, d. h. der übernatürliche Endzweck, die Anschauung Gottes, der Grad der Seligkeit, die Gnade in diesem Leben, selbst die natürlichen Kräfte, d. h. Leben und Dasein, haben ihren Grund nicht etwa in dem von Gott

---

ihm allein eigenthümliche, wie auch seine Verbindung mit Gott ihm allein eigenthümlich ist. Die getauften Unmündigen aber sind wegen des Reichthums der Gnade Christi prädestinirt. Daß aber die Wirkung der Prädestination in Beiden, in Christo und in den getauften Unmündigen, erreicht ward, dazu hat ihr freier Wille nichts gethan. Wohl hat auch Christus als Mensch ein Verdienst, aber die hypostatische Vereinigung und in Folge deren die Anschauung Gottes ist in ihm ohne alles Verdienst, vorhergesehenes sowohl als bereits erworbenes.

vorausgesehenen Verdienste oder überhaupt in dem Wirken des erschaffenen Geistes; denn Gott kann durch nichts außer ihm Seiendes zum Handeln bewogen werden, sondern nur durch sein absolutes Wohlgefallen, weil Gott das höchste Gut ist; sondern die Prädestination in diesem Sinne hat allein in dem göttlichen Wohlgefallen ihren Grund. Diesen Gedanken faßte Calvin einseitig auf. Die feierliche Betheuerung des Apostels V. 14: „Was wollen wir nun sagen? Handelt Gott etwa ungerecht? Das sei ferne"; übersah er und wußte sich nur damit zu helfen, daß er zu einem uns nicht geoffenbarten Willen Gottes seine Zuflucht nahm, nach welchem es gerecht sei, daß Gott von vornherein einige Menschen zum ewigen Leben bestimmt habe, andere zum ewigen Tode. Durch jene Worte V. 14. will nämlich Paulus lehren, daß wir die Wirkung der Prädestination nur durch unsere Mitwirkung erreichen können, wenngleich Gott alles übernatürliche Gute im Menschen anfängt und vollendet. (V. 16.) Dies sind die beiden Hauptgedanken von Röm. 9. Cap. — Wenn also die Prädestination in ihrer Gesammtheit betrachtet wird, d. h. in ihrer vollständigen Ausführung, wie das doch immer geschieht, wenn von der Prädestination schlechthin die Rede ist, pradestinatio adaequata oder complete et adaequate sumpta oder totaliter sumpta: so kann sie, wie vorher schon gesagt ist, unmöglich irgend eine Ursache von Seite der erschaffenen Geister haben. Denn 1. Gott selbst ist allein der Gegenstand seines Willens, weil er der unendliche Inhalt aller Vollkommenheiten ist. Er ist daher der sich selbst unendlich genügende. Deßhalb kann außer ihm nichts gedenkbar sein, wodurch er bewogen werden könnte, vernünftige Geschöpfe an seiner Herrlichkeit Theil nehmen zu lassen, sie zu seiner Herrlichkeit zu bestimmen. Dieser Act des göttlichen Willens kann allein in dem absoluten Wohlgefallen Gottes seinen Grund haben, oder genauer bestimmt, in der göttlichen Güte, vermöge welcher Gott zur Mittheilung seiner selbst geneigt ist, als in der causa movens; und ebenso in der göttlichen Güte als in der causa finalis, indem der erschaffene Geist an dieser Theil nehmen soll. 2. Die Ertheilung der heiligmachenden Gnade ist die unerläßliche Bedingung, um zum ewigen Leben eingehen zu können. Aber die Gnade kann durch nichts von unsrer Seite verdient werden, auch nicht durch den von Gott vorhergesehenen guten Gebrauch derselben, sondern ist ein durchaus freies Geschenk der unendlichen Barmherzigkeit Gottes. Also ist auch die Vollendung oder besser das Ziel der Gnade, die Theilnahme an der ewigen Glorie ein durchaus freies Geschenk der göttlichen Barmherzigkeit. 3. So wie die Erschaffung und der übernatürliche Endzweck der vernünftigen Geschöpfe von dem gnädigen Wohlgefallen Gottes abhing, so hängt es auch von Gott ab, wie viele seiner vernünftigen Geschöpfe er zum ewigen Leben aufnehmen will, zu einem wie hohen Grade der ewigen Herrlichkeit, und unter welchen äußern Lebensverhältnissen diese zum ewigen Heile geführt werden sollen. Wenn wir diesen Gedanken nach seinem ganzen Inhalte festhalten: so sehen wir die Prädestination als ein undurchdringliches Geheimniß. Denn es bleibt ewig unerforschlich und Gott allein bekannt, warum er manche Menschen, die in den Lebensverhältnissen, in welche sie von Gott gesetzt worden sind, ihr ewiges Heil nicht gewirkt haben, die es aber doch in andern hätten wirken können, wenn Gott ihnen dieselben angewiesen hätte, nicht in diese andern Lebensverhältnisse gesetzt hat. Dies hängt allein von dem absoluten Wohlgefallen Gottes ab. Denn Gott thut sich selbst, d. h. der Idee, welche er von einem jeden einzelnen Geschöpfe gefaßt hat, genug, wenn er seinen vernünftigen Geschöpfen die

Wirkung ihres Heiles möglich macht, d. h. ihnen die hinlängliche Gnade gibt. Dies aber thut Gott wirklich. Uebrigens kann das vorausgesehene ewige Unglück der vernünftigen Geschöpfe für Gott kein Grund sein, dieselben nicht zu erschaffen. Denn sonst wäre er nicht der durchaus unabhängige. Der Gedanke, welchen Hermes hier entwickelt: Gott habe die nicht vorherbestimmten Engel und Menschen um der Glückseligkeit der Auserwählten willen mitentstehen lassen, ist durchaus verwerflich. Daher hängt die Prädestination ihrem gesammten Begriffe nach durchaus von Gott allein ab, und kann in dem verdienstlichen Wirken der Geschöpfe keineswegs ihren Grund haben. Dies lehrt uns Christus Joh. 15, 16. In dieser Stelle aber ist die Rede von der Prädestination im vollständigen Sinne des Wortes. Denn Christus spricht zuerst von dem göttlichen Willen, von welchem Alles abhange: „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt zu Dienern des Evangeliums", und setzt dann hinzu: „Damit eure Frucht bleibe", im ewigen Leben.

Dagegen mußten die Pelagianer behaupten, daß die Prädestination im vollen Sinne des Wortes ihren Grund im menschlichen Wirken habe. Die Pelagianer nämlich läugneten die Gnade im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. als die Kraft des Willens zum Guten, und ließen dieselbe bloß in dem göttlichen Gesetze, in den Beispielen Christi, und in einer innern Erleuchtung bestehen. Uebrigens hing die Wirkung des Heiles bloß vom freien Willen ab. Folgerichtig mußten sie sagen, daß der Mensch um der guten Werke willen, welche er durch seine menschlichen Kräfte vollbringt, von Gott zum ewigen Leben vorherbestimmt werde; daß also die Prädestination ihren wahren und eigentlichen Grund in menschlichen Werken habe, d. h. die Prädestination ihrer Gesammtheit nach. Diese Ansicht über die Prädestination ist eine durchaus häretische. Vergl. über diese Ansicht der Pelagianer den h. Thomas P. I, quaest. 23, art. 5. Die Semipelagianer ließen den Anfang des Glaubens von den natürlichen Anstrengungen des freien Willens entstehen, indem sie sagten: Die ersten Bewegungen zum Guten gingen von dem Menschen selbst aus; ähnlich wie der Kranke das Verlangen nach dem Arzte äußere. Denjenigen nun, in welchen Gott diese Bewegungen finde, ertheile er seine Gnade. Ebenso sei auch die endliche Beharrlichkeit das eigene Werk eines jeden Menschen. Folglich läugneten sie die Gnädigkeit der Vorbestimmung zur Gnade; in welcher Ansicht sie Häretiker waren. Denn daß die Gnade durch nichts von unsrer Seite verdient werden kann, ist dogma declaratum; und dann mußten sie noch vielmehr die Gnädigkeit der Vorbestimmung zur Glorie läugnen, weil diese an sich höher steht, als die Vorbestimmung zur Gnade, indem die Gnade das Mittel zur Glorie ist. Aber in dieser letztern Ansicht, daß sie die Gnädigkeit der Vorbestimmung zur Glorie allein (praedestinatio inadaequate sumpta) läugneten, dürfen sie nicht als Häretiker betrachtet werden. Denn keine von den beiden entgegengesetzten Ansichten, ob die Vorbestimmung zur Glorie, an und für sich allein betrachtet, nach vorausgesehenen Verdiensten geschehen sei, oder aber unabhängig von denselben, ist von der Kirche verworfen worden. Dies gesteht auch Antoine zu, indem er **de Deo uno cap. VII art. 2** schreibt: **Semipelagiani negabant gratuitam praedestinationem ad gloriam; sed in hoc ultimo puncto non erant haeretici, cum Ecclesia eam nondum expresse definierit.** Denn obgleich sich die **gratuitas praedestinationis ad gloriam**, freilich immer mit Einschluß des Freiheitsgebrauches, als strenge Consequenz aus den katholischen Dogmen er-

gibt, so darf doch derjenige, welcher sie läugnet, so lange noch nicht als haereticus angesehen werden, als die Kirche dieselbe noch nicht feierlich ausgesprochen hat. Den Pelagianern und Semipelagianern gegenüber vertheidigt der h. Augustinus, so wie die Gnädigkeit der Gnade, eben so auch der Prädestination nach ihrem vollständigen Begriffe (praedestinatio adaequata). Denn Gott hat zu Nichts außer ihm eine wirkliche Beziehung. Darum hing unser übernatürliche Endzweck und die Mittel zu demselben allein von seinem göttlichen Wohlgefallen ab. Darüber sind Alle einverstanden. Auch wird gewöhnlich behauptet, daß der h. Augustin gelehrt habe, die Prädestination zur Glorie an und für sich allein betrachtet habe allein in dem göttlichen Beschlusse ihren Grund, d. h. geschehe unabhängig von dem verdienstlichen Wirken. Wir werden nachher darauf zurückkommen. Sehr bestimmt und deutlich lehrt der h. Thomas, daß die Prädestination als Act des göttlichen Willens in Nichts von Seite der erschaffenen Geister, sondern nur in dem absoluten Wohlgefallen Gottes selbst ihren Grund habe P. I, quaest. 23, art. 5: Cum praedestinatio includat voluntatem, sic inquirenda est ratio praedestinationis, sicut inquiritur ratio divinae voluntatis. Non est autem assignare causam divinae voluntatis ex parte actus volendi (nämlich keinen andern Grund kann man dafür angeben, als das göttliche Wohlgefallen selbst), sed potest assignari ratio ex parte volitorum, in quantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanae mentis, qui diceret, merita esse causam divinae praedestinationis ex parte actus praedestinantis: sed hoc sub quaestione vertitur, utrum ex parte effectus praedestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quaerere, utrum Deus praeordinaverit se daturum effectum praedestinationis alicui propter merita aliqua? (Damit die Wirkung der Prädestination, das ewige Leben, in uns erreicht werde, ist davon das verdienstliche Wirken der Grund? Nach unsrer Ansicht allerdings, nur nicht bei Christo und den getauften Unmündigen; nach der Ansicht anderer Theologen nicht; worüber nachher.) Und ebendort ad 3: Quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem, nisi divinam voluntatem. Deßhalb sei aber keine Ungerechtigkeit bei Gott, weil er nur aus Gnade gebe und Allen das Gebührende (die hinreichende Gnade) gebe. Auch ist Molina weit davon entfernt gewesen, für die Prädestination im vollständigen Sinne (praedestinatio ad gratiam et ad gloriam) irgend eine Ursache im menschlichen Wirken anzunehmen. Die wichtigste Stelle dafür ist pag. 364 (Conclusio sexta): Praeexistente in Deo ante omnem liberum actum suae voluntatis ratione eius ordinis rerum, auxiliorum et circumstantiarum, quem ex sua parte elegit, necnon infinitorum aliorum, qui sua omnipotentia esse poterant, praevidente item, quid in unoquoque eorum pro libertate arbitrii creaturarum esset futurum, ex hypothesi, quod ipse eum ex sua parte vellet eligere; — utique neque quod Deus hunc potius ordinem elegerit, quam alium, eumque exsecutioni ex parte sua mandare constituerit, neque proinde, quod in Christo hos potius elegerit in vitam aeternam, quam alios, neque item, quod per Christum ea media eis conferre statuerit, per quae praevidebat eos pro sua libertate aut aliorum, si essent parvuli, perventuros in vitam aeternam, ulla datur causa, ratio, aut conditio, etiam sine qua non, ex parte usus liberi arbitrii ipsorum aut aliorum praevisi, ob quam illos praedestinaverit,

volueritve illis ea media, per quae praevidebat perventuros illos in vitam aeternam, aut cur potius haec ipsa voluerit eis, quam aliis: **sed id totum in solam liberam ac misericordem voluntatem Dei est referendum, qui pro solo suo beneplacito id ita voluit.** Itaque dicimus, praescientiam usus liberi arbitrii praedestinatorum futuraeve talis liberae cooperationis eorum cum donis et auxiliis Dei, ut ad vitam aeternam in hoc ordine rerum, quem Deus creare statuit, pervenirent, non fuisse causam, rationem aut conditionem, quare vel praedestinatione in genere hi essent praedestinati, aut hi potius, quam alii, vel quare ea ipsa numero praedestinatione, qua reipsa praedestinati sunt, fuerint praedestinati, quasi Deus voluerit ex sua parte illis conferre ea ipsa media, quae donare illis statuit, per eaque eos praedestinare, quia praevidit illos ita pro sua libertate cooperaturos, ut ea via ad vitam aeternam pervenirent, — aut quasi id fuerit conditio, qua exsistente, aut qua praevisa id Deus erat facturus, et sine qua id non erat voliturus; — sed pro sua tantum libera voluntate ea media illis conferre voluisse, per quae eos praedestinavit. Licet enim Deus nulli adultorum deneget auxilia ad salutem necessaria, non tamen pro ratione usus liberi arbitrii praevisi, sed pro sua tantum libera voluntate distribuit sua dona, quibus vult, quando vult, quantum vult, atque eo modo, quo vult, eademque sua libera voluntate ex sua aeternitate eo pacto illa distribuere statuit, quo in tempore ea distribuit. Quod si adultis non distribuit dona sua pro ratione usus liberi arbitrii ipsorum praevisi, multo minus parvulis eadem distribuet, vel pro ratione usus liberi arbitrii, quem habituros eos conspiciebat, si ad usum rationis pervenirent, vel pro ratione usus arbitrii aliorum. Es ist unmöglich, daß sich Jemand bestimmter und vorsichtiger ausdrücken könnte, als Molina hier gethan hat.

2. Es kann daher nur noch die Frage erhoben werden, ob für die Erreichung der Wirkung der Prädestination oder für die Prädestination in ihrer Ausführung irgend ein Grund angegeben werden könne, nämlich von Seite des erschaffenen Geistes? Dieses ist aber nicht so zu verstehen, als wollten wir einen Grund angeben, wodurch Gott bewogen werde, die Wirkung der Prädestination in uns zu setzen, nämlich anzufangen und zu vollenden; denn für die Ertheilung der Gnade können wir als Grund nur die Barmherzigkeit Gottes angeben; sondern wodurch die Wirkung der Prädestination in uns wirklich wird. Der einzige hier gedenkbare Grund ist das übernatürliche Verdienst des Menschen. Also fragen wir: Hat die praedestinatio inadaequata, die Vorbestimmung zur ewigen Glorie allein, in dem verdienstlichen Wirken ihren Grund? Die ewige Glorie ist zwar nicht die ganze Wirkung der Prädestination, sondern nur eine einzelne (particularis), aber doch die letzte und hauptsächlichste derselben. Darüber sind zwei verschiedene Ansichten: Die eine behauptet, Gott habe die Prädestinirten unabhängig von allen vorhergesehenen Verdiensten zum ewigen Leben prädestinirt. Die guten Werke sollen in der göttlichen Prädestination als solcher schon mitenthalten sein. Diejenigen Theologen, welche dieser Ansicht zugethan sind, müssen dann auch folgerichtig bei der Lehre von der Gnade eine durch sich selbst, nicht aber durch die Einstimmung des freien Willens wirksame Gnade annehmen. (Gratia efficax a se; gratia efficax a consensu liberi ar-

bitrii.) Für diese Ansicht werden als Gewährsmänner gewöhnlich der h. Augustin und der h. Thomas angeführt. Uebrigens läßt sich unschwer darthun, daß keiner von beiden dieser Ansicht gewesen ist. Denn was den h. Augustin betrifft: 1. so erfoderte es sein Endzweck, die katholische Lehre von der allseitigen Gnädigkeit der Gnade gegen die Pelagianer und Semipelagianer zu vertheidigen, daß er die Prädestination in dem vollen Begriffe des Wortes (praedestinatio adaequata), insofern sie den Act des göttlichen Willens, die Mittel und die wirkliche Ausführung desselben umfaßt, gegen jene Häretiker vertheidigte. Aber die Prädestination in diesem Sinne ist durchaus ohne alle Rücksicht auf menschliches Wirken geschehen, wie wir vorher bewiesen haben. 2. Der h. Augustin hat ausdrücklich die Freiheit gelehrt. Er sagt ferner an sehr vielen Stellen, daß diejenigen, welche von Gott verlassen würden, sich selbst dieses zuzuschreiben hätten; daß die Verdammten selbst die Ursache ihres Unterganges seien. Aber wie könnte der h. Augustin an hunderten von Stellen seiner Schriften so schreiben, wenn er der Ansicht gewesen wäre, daß Gott das eigene Wirken des Menschen gar nicht berücksichtigt hätte? Daher kann man auch nicht zugeben, was Einige gesagt haben, der h. Augustin sei zwar dieser Ansicht gewesen, aber dieselbe komme doch nur als seine Privatansicht in Betracht. Freilich ist und bleibt dieselbe nur Privatansicht; denn die Kirche hat nichts darüber entschieden; aber der h. Augustin hat sie gar nicht gehabt. Uebrigens ist allerdings wahr, daß der Zeitgenosse des h. Augustin, der h. Prosper, in einem besondern Briefe Aufschluß von ihm erbittet, warum er von der Meinung aller seiner Vorgänger in der Lehre über die Prädestination abgewichen sei, nach deren Ansicht nämlich dieselbe nur aus den vorhergesehenen Verdiensten ertheilt werde? — Indeß zum höchsten könnte doch daraus nur folgen, daß Prosper den Augustin nicht verstanden hat. Denn wenn man nur diese einfachen Wahrheiten festhält, der Act der Prädestination in Gott kann allein in dem göttlichen Wohlgefallen seinen Grund haben, ebenso auch kann die ganze Wirkung der Prädestination, d. h. der Anfang, die Fortsetzung und Vollendung unsrer Heilswirkung, nur von dem göttlichen Wohlgefallen ausgehen, folglich in Nichts von unsrer Seite ihren ursprünglichen und genügenden Grund haben, jedoch in uns nur durch die freie Mitwirkung unseres Willens verwirklicht werden: so hat man die Grundgedanken des h. Augustin über die Prädestination, indem dann die ewigen Erkenntnisse und Bestimmungen Gottes in dem erschaffenen Geiste durch seinen freien Willen verwirklicht werden, da sie ja unmöglich anders in ihm verwirklicht werden können, und nun ebensowie das Ganze des ewigen Lebens aus Gott ist, so auch das Ganze des ewigen Lebens in uns ist. Für die Prädestination im vollen Sinne des Wortes, wornach sie den Willen Gottes, alle vernünftigen Geschöpfe, so viel an ihm liegt, selig zu machen, und darum ihnen allen die geeigneten Mittel dazu zu geben, und insbesondere diejenigen, an denen die Thätigkeit Gottes sich verwirklichen kann, einen andern Grund anzugeben, als das göttliche Wohlgefallen, ist unmöglich. Aber für die Erreichung der Wirkung der Prädestination kommt die menschliche Thätigkeit mit in Anschlag. Denn an demjenigen, welcher sich von Gott nicht leiten und führen lassen will, kann sich die Thätigkeit Gottes zur Erlangung des ewigen Lebens nicht verwirklichen. Diese Thätigkeit des erschaffenen Geistes will Gott nach seinem Versprechen als Verdienst ansehen. Man kann daher nie sagen, die Prädestination habe ihren Grund in den Verdiensten (praedestinatio ex praevisis meritis), wohl aber kann man sagen: Die Wirkung der Prädestination gründet sich auf die Verdienste des

Menschen. Dies erleidet allein in dem Menschen Jesus Christus und in den getauften Unmündigen eine Ausnahme, wie im vorigen §. wiederholt gesagt ist. Die Prädestination ist in Gott; die Wirkung der Prädestination im erschaffenen Geiste. — Was den h. Thomas betrifft: so ist allerdings wahr, daß derselbe I, 23, art. 5 in conclusione sagt: Etiam id, quod est per liberum arbitrium. est ex praedestinatione. Aber seinen eigentlichen und wahren Sinn entwickelt er dann erst: Dicendum est ergo, quod effectum praedestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo in particulari: et sic nihil prohibet, aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius; posteriorem quidem prioris secundum rationem causae finalis; priorem vero posterioris secundum rationem causae meritoriae, quae reducitur ad dispositionem materiae: sicut si dicamus, quod Deus praeordinavit, se daturum alicui gloriam ex meritis, et quod praeordinavit, se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam. Alio modopot est considerari praedestinationis effectus in communi: et sic impossibile est, quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra: quia quidquid est in homine ordinans ipsum ad salutem, comprehenditur totum sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam. Neque enim hoc fit, nisi per auxilium divinum: Thren. 3, 21: Converte nos Domine ad Te et convertemur. Habet tamen hoc modo praedestinatio ex parte effectus divinam bonitatem, ad quam totus effectus praedestinationis ordinatur, ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo movente. D. h.: Die ganze Wirkung der Prädestination, oder der Anfang, die Ausführung und Vollendung des übernatürlichen Guten in uns oder unsrer ewigen Heilswirkung kann unmöglich in unserem (von Gott vorausgesehenen) Wirken ihren Grund haben, weil Gott dann ja durch unser Thun zum Handeln bewogen würde. Vielmehr ist die ganze Wirkung der Prädestination aus dem göttlichen Geneigtsein uns seine Güte mitzutheilen, herzuleiten. Auch ist die ganze Wirkung der Prädestination in uns. Damit sie aber in uns werde, müssen wir Gott in uns wirken lassen, oder ist unsere freie Mitwirkung erforderlich. Dies galt für die Engel; dies gilt für uns Menschen. Aus dieser Stelle geht also offenbar die Grundansicht des h. Thomas hervor, daß der Freiheitsgebrauch von Gott berücksichtigt wird. Freilich sagt er ibidem ad 3: Quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem, nisi divinam voluntatem. Aber dieses soll nur heißen, daß die Prädestination, im Allgemeinen genommen, keinen Grund hat im Wirken der Geschöpfe. Auch lehrt der h. Thomas an hunderten von Stellen seiner Schriften, daß der Mensch frei sei und sich selbst bestimmen könne. Uebrigens würde die Ansicht des h. Thomas und die Ansicht des h. Augustin für die Wahrheit noch nicht entscheidend sein. — Die andere Ansicht behauptet, daß das verdienstliche Wirken von Gott berücksichtigt sei für die ewige Glorie. Zu dieser Ansicht müssen sich alle Theologen bekennen, welche die Wirksamkeit der Gnade von der Zustimmung des freien Willens ableiten: gratia efficax a consensu liberi arbitrii. Diese Ansicht ist die einzig haltbare. Denn die gratia sanctificans beim Abschlusse der Prüfungszeit bildet die conditio sine qua non der Prädestination; und wo diese in dem bestimmten Momente fehlt, da tritt sofort Reprobation ein. Und weil bei demjenigen Menschen, welcher sich bis zum Selbstbewußtsein und bis zum Gebrauche der Freiheit entwickelt hat, die Bewahrung oder

der Verlust der heiligmachenden Gnade nur durch die Selbstentscheidung und Selbstbestimmung statt finden kann, und weil ferner ein solcher Mensch nicht bloß über sein eigenes, sondern auch über Anderer ewiges Glück und Unglück entscheiden kann: so bildet auch die Selbstbestimmung ein wesentliches Moment in der göttlichen Prädestination. Zu dieser Ansicht neigen alle Stellen der h. Schrift hin, in denen uns Gott für die guten Werke in diesem Leben einen ewigen Lohn im Himmel verspricht: deren in der h. Schrift eine sehr große Menge ist. Dieses ist auch die eigentliche Ansicht des h. Augustinus gewesen. Besonders ist zu vergleichen de praedestinatione Sanctorum cap. 3, nro. 7 (tom. X, pag. 964). Frühere irrige Ansichten, als wenn die Beistimmung zur Predigt des Evangeliums allein vom Menschen ohne die Gnade Gottes geschehe, will der h. Augustinus hier so berichtigt haben: Non elegit Deus opera cuiusquam in praescientia, quae ipse daturus est: sed fidem elegit in praescientia, ut, quem sibi crediturum esse praescivit, ipsum elegerit, cui Spiritum sanctum daret, ut bona operando etiam aeternam vitam consequeretur. Dann erklärt der h. Augustinus, daß Beides, der Glaube und die Werke unser sei, wegen der freien Wahl des Willens, und doch Beides von Gott gegeben. Daß der h. Thomas die nämliche Meinung gehabt hat, läßt sich leicht darthun. Er erklärt die Prädestination als unter die Providenz Gottes fallend: I, 23, art. 1: Praedestinatio, quantum ad obiecta, est quaedam pars providentiae. Ausdrücklich aber lehrt er I, 22, art. 4, daß die Providenz den Dingen keine Nothwendigkeit auflege: cf. I, 43, art. 7: Deus providet omnibus secundum uniuscuiusque modum. Also muß nach dem Sinne des h. Thomas die freie Selbstbestimmung auch unter der Prädestination statt finden. Sehr klar ist für die Meinung des h. Thomas, was er I, 23, art. 3, ad 3 schreibt: Reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati. Unde cum dicitur, quod reprobatus non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum impossibilitatem conditionatam: sicut supra dictum est quaest. 19, art. 3, quod praedestinatum necesse est salvari necessitate conditionata, quae non tollit libertatem arbitrii. Unde licet aliquis non possit gratiam *) adipisci, qui reprobatur a Deo, tamen, quod in hoc peccatum vel illud labatur, ex eius libero arbitrio contingit. Unde et merito ei imputatur in culpam. Ebenso erklärt auch der h. Thomas in der Abhandlung dieses Artikels selbst, zur göttlichen Vorsehung gehöre auch, daß Gott den Abfall Einiger von ihrem übernatürlichen Endzwecke zulasse; weil Gott für alle Geschöpfe so fürsorge, wie es deren Natur gemäß sei, und darum beim vernünftigen Geschöpfe das Böse zulasse; und diese Zulassung sei die Verwerfung. (Darum sei aber die Verwerfung nicht ein bloßes Vorherwissen, sondern auch ein Act des göttlichen Willens. So wie die Prädestination den Beschluß ausdrücke, die Gnade und die Glorie zu ertheilen: so die Reprobation den Beschluß den Untergang Einiger zuzulassen und für ihre Schuld das Verdammungsurtheil zu verhängen.) Der Sinn des h. Thomas ist also dieser: Die Prädestination hängt ihrem eigentlichen Grunde nach allein von Gott ab und hat ihren Grund in der unbegreiflichen Geneigtheit

*) Der h. Thomas meint die Gnade der endlichen Beharrlichkeit; denn durch diese ist die Prädestination bedingt und kann sie schlechthin Gnade genannt werden, weil sie die heiligmachende Gnade und die wirkliche Gnade und den Abschluß der Prüfungszeit in der Gnade begreift.

Gottes, uns seine Güte mitzutheilen. Aber die guten Werke des Menschen bilden von dessen Seite die conditio sine qua non, causa moralis, causa meritoria. Gott hat die Menschen zum ewigen Leben bestimmt ursprünglich, oder durch sein absolutes Wohlgefallen. Damit sie desselben fähig wären, hat er ihnen seine Gnade geben wollen. Diese wird uns nach dem gewöhnlichen Gange der göttlichen Vorsehung durch die hh. Sacramente ertheilt. Aber durch die Mitwirkung unsers freien Willens müssen wir die Gnade bewahren und in derselben voranschreiten bis zum Ziele. Wer die Gnade bis zum Tode bewahrt hat, gelangt zur ewigen Glorie. Also die Ursache des ewigen Lebens ist der Besitz der Gnade im Augenblicke des Todes. Deßhalb verwandelt sich die Frage: Welche hat Gott vorherbestimmt? in diese: Welche hat Gott vorherbestimmt, daß sie bis zum Tode beharren sollen? Niemand aber wird beharren können ohne die Einstimmung seines freien Willens in die Gnade. Denn die Freiheit wird unter keiner Wirkung der Gnade aufgehoben. Also kann Gott auch keinen des Vernunftgebrauches mächtigen Menschen zum ewigen Leben vorherbestimmt haben, als nur unter der Bedingung der Einwilligung in die Gnade. Diese Einstimmung in die Gnade mag nun eine negative oder positive Bedingung der Prädestination genannt werden, das gilt gleich; genug für den des Vernunftgebrauches Mächtigen ist die Erlangung der ewigen Seligkeit an den Gebrauch des freien Willens geknüpft. So lehrt auch der h. Thomas, indem er sagt, in der Prädestination würden die göttliche Gnade und der freie Wille in eine einzige Ursache vereinigt, P. I, quaest. 23, art. 5: Non est distinctum, quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione, sicut nec est distinctum, quod est ex causa secunda et causa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum. Unde et id, quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione. Ebenso lehrt er auch ibidem art. 1. Besonders lehrt dies der h. Thomas ibidem art. 6, wo er seine Erörterung so schließt: Sic igitur et ordo praedestinationis est certus, et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit praedestinationis effectus. Denn so gewiß und unfehlbar auch das göttliche Erkennen und Wollen sei, so werde die Freiheit des Willens dadurch doch nicht aufgehoben. Am deutlichsten spricht sich der h. Thomas für diese Meinung art. 8. aus, wo er lehrt, daß wir in der Erreichung der Wirkung der Prädestination durch die Gebete der Heiligen, d. h. durch gute Werke überhaupt, unterstützt werden. Denn sonst würden alle Ermahnungen der heiligen Schrift zum Gebete und zu guten Werken ganz zwecklos sein. Wir könnten zwar durch diese guten Werke die Vorherbestimmung selbst als einen Act des göttlichen Willens nicht verdienen, wohl aber, daß wir die Wirkung erreichten; weil Gott alle guten Werke in die ewige Bestimmung seiner Prädestination mit aufgenommen habe. — Aber dieser consensus liberi arbitrii als vorhergesehener ist nicht der Grund gewesen, weßhalb Gott uns prädestinirte. Denn Gott handelt nur um seiner selbst willen. Aus freier Barmherzigkeit hat er uns zu einem übernatürlichen Endzwecke erschaffen, aus freier Barmherzigkeit gibt er uns die Gnade zu demselben. So haben die vorzüglichsten Väter und Lehrer der Kirche über die Prädestination immer gedacht und gelehrt. Perrone hat mehrere aufgezählt. In ähnlicher Weise sagt auch das Concil von Trient, Sess. VI, cap. 16 u. can. 32, daß Gott uns für die guten Werke in diesem Leben einen entsprechenden Lohn in der Ewigkeit gebe. Zu dieser Ansicht neigen bei weitem die meisten Kir-

chenväter und Theologen aller Zeiten hin. Zu dieser Ansicht neigt die Kirche in ihren Gebeten hin, indem sie sagt: **Omnipotens sempiterne Deus, qui vivorum dominaris simul et mortuorum, omniumque misereris, quos tuos fide et opere futuros esse praenoscis.** Endlich kann für diese Ansicht der theologische Grund angeführt werden, daß Gott, wenn er die Einen ohne alle Rücksicht auf den Gebrauch ihrer Freiheit zum ewigen Leben vorherbestimmt hat, er auch die Andern ohne Rücksicht auf den Gebrauch ihrer Freiheit zum ewigen Tode bestimmt haben muß; daher auch nur den Auserwählten seine Gnade wirklich geben kann, seinen Sohn nur für die Auserwählten in den Tod dahin gegeben hat; welche Consequenzen gegen den Glauben sind. Daher bekennen wir uns zu der Ansicht, daß für die Prädestination zur ewigen Glorie das verdienstliche Wirken die verdienende Ursache ist, daß jeder Mensch, der zum Vernunftgebrauche gelangt ist, in den Himmel oder in die Hölle eingehen wird, grade so, wie er selbst will. Daß Molina dieser Ansicht ist, braucht nicht weiter erwähnt zu werden.

3. Hiernach haben wir über die Wirkungen der Prädestination zu handeln. Die Wirkungen der Prädestination sind überhaupt die Mittel, wodurch die Bestimmung Gottes, welche von seinen vernünftigen Geschöpfen zum ewigen Leben eingehen sollen, ihre Erfüllung erreicht. Wer von Gott zum ewigen Leben vorherbestimmt ist, dem ertheilt er die heiligmachende Gnade und die Gnade der endlichen Beharrlichkeit und das ewige Leben selbst. Daher müssen die erste Ertheilung der Gnade zur Bekehrung, die heiligmachende Gnade und die Gnade der endlichen Beharrlichkeit als die Wirkungen der Prädestination betrachtet werden; oder mit andern Worten: Diese Gnaden sind die Mittel, durch welche die Prädestinirten von Gott zum ewigen Leben geführt werden. Nach katholischer Lehre haben diese Wirkungen der Prädestination im göttlichen Wohlgefallen ihren Grund und werden in uns erst wirklich durch unseren freien Willen. Nach Pelagianischer und Semipelagianischer Lehre hatten diese Wirkungen allein in unserem freien Wirken ihren Grund. Nach Lutherischer und Calvinischer Lehre haben diese Wirkungen allein in der göttlichen Gnade ihren Grund. So hält auch hier wiederum der Katholicismus zwischen allen häretischen Fassungen die richtige Mitte. Die gesammte Wirkung der Prädestination bezeichnet kurz und treffend der Weltapostel mit den Worten: **Scimus autem, quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis, qui secundum propositum vocati sunt sancti. Rom. 8, 28.** Denen, welche Gott lieben, d. h. in der Liebe zu Gott verharren, oder prädestinirt sind, gereicht Alles zum Guten, d. h. zur Erreichung des von Gott ihnen bestimmten Grades der ewigen Seligkeit: die Leiden dieses Lebens, die gesammte Lebensführung und alle Lebensverhältnisse, die früheren Sünden, weil sie durch dieselben demüthig und vorsichtig werden, die Strafen der Verworfenen, weil sie Gott danken, daß er sie vor denselben bewahrt hat. Gott und die Schöpfung ist ihnen dienstbar zur Erreichung des ihnen zubereiteten Reiches. Aber wie Viele sind dieser? —

4. Die gewöhnliche Meinung ist, daß die Zahl der Prädestinirten eine verhältnißmäßig geringe sei. Diejenigen, welche dieses annehmen, berufen sich auf Matth. 20, 16; 22, 14; 7, 14; und ähnliche Stellen. Indessen man kann hier die Frage entgegenstellen: Hat Christus unter den Wenigen die Seligen verstanden und nicht vielmehr die Heiligen? d. h. diejenigen, welche einen besondern Beruf von Gott erhalten haben? Denn je erhabener der Beruf ist, um so leichter kann er verloren werden. Daher haben

sogar Manche die Behauptung gewagt, daß das Böse die besten Kräfte in seinem Dienste habe. Leider bezeugt uns die Geschichte, daß Viele der herrlichsten Geister, welche wie mit magnetischer Kraft die Menschen an sich zu ziehen geeignet waren, untergingen und sich dem Bösen zuwandten. Auch der h. Thomas sagt im ersten Theile seiner Summa: A fine supremo aeternae beatitudinis plurimi deficiunt: und der h. Alphons in seiner Moral: Est sententia communis inter theologos, etiam fidelium maiorem partem damnari. Massillon hat einstens über die gringe Zahl derer, welche selig werden, eine seine Zuhörer sehr erschütternde Predigt gehalten. Aber besser sagt man, daß die Zahl der Prädestinirten Gott allein bekannt sei. So betet auch die Kirche in der heiligen Messe in der Faste: Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus. — Alle Prädestinirten aus dem Menschengeschlechte aber sind nur in Christo, oder um Christi willen prädestinirt. Denn 1. wird uns alle Gnade allein um Christi willen gegeben; 2. müssen wir in unserm Leben das Leben Christi nachahmen; worüber bei der Erlösung des Weitern zu handeln ist. Vergl. Röm. 8, 29.

§. 41. Ueber die Reprobation.

1. Hiernach haben wir drittens über die Reprobation zu handeln. Viele Theologen wollen zwischen einer reprobatio positiva und reprobatio negativa unterscheiden. Die reprobatio positiva ist der wirkliche Ausspruch der Verdammung, welchen Gott über einige seiner vernünftigen Geschöpfe ergehen läßt. Diese umfaßt dann nach der gewöhnlichen Ansicht ein Dreifaches von Seite Gottes: die Zulassung der Schuld; die Versagung der wirksamen Gnade zur Bekehrung; den Beschluß der Verwerfung. Offenbar ist eine Versagung der wirksamen Gnade zur Bekehrung nur gedenkbar, wenn angenommen wird, daß Gott einer jeden vernünftigen Creatur ohne Ausnahme ein solches Maaß der Gnade zu geben vermöge, daß sie sich auf ihn richtet. Dieses ist irrthümlich. Denn einen erschaffenen Geist, der nicht selig werden will, kann Gott auch nicht selig machen, obschon er allmächtig ist. Die reprobatio negativa soll in dem Beschlusse Gottes bestehen, daß einige seiner vernünftigen Geschöpfe, ohne alle Rücksicht auf ihre bösen Handlungen, nicht zum ewigen Leben gelangen sollen. Sie wird von allen Theologen vertheidigt, welche eine Bestimmung zur ewigen Glorie ohne Rücksicht auf die vorausgesehenen Verdienste verfechten. Aber dann ist die Fassung der reprobatio negativa noch eine doppelte. Einige behaupten: Gott habe einige seiner vernünftigen Geschöpfe von der ewigen Glorie als von einer, keinem einzigen Geschöpfe gebührenden Wohlthat, ohne Rücksicht auf irgend ein vorausgesehenes Mißverdienst von Seite dieser Unglücklichen, ausgeschlossen, und erst mit Rücksicht auf ihre Mißverdienste habe er den Beschluß gefaßt, sie zu verdammen. Andere sagen, die reprobatio negativa bestehe bloß in irgend einem Beschluß von Seite Gottes. Indeß gegen diese Gedanken über die reprobatio negativa ist Mehreres zu erinnern: Wenn Gott einige seiner vernünftigen Geschöpfe, nämlich einige Engel oder einige Menschen, nicht zur Glorie bestimmt hat, dann müßten entweder alle vernünftigen Geschöpfe denselben übernatürlichen Endzweck nicht haben; oder es müßte das menschliche Geschlecht nicht ein einziges Ganze sein, sondern der eine Theil diesen, der andere jenen Endzweck von Gott erhalten haben; oder wir müßten mit Luther und Calvin einen verborgenen Willen Gottes annehmen, dem dann Alles Mögliche zugeschoben werden kann.

Daher ist die **reprobatio negativa** durchaus verwerflich. Dennoch halten alle Theologen, welche sie vertheidigen, fest, daß allein die Sünde die Ursache der Verdammung ist. Wie das aber noch mit jenen Gedanken bestehen kann, mag Gott wissen. Nur in dem Sinne kann die **reprobatio negativa** angenommen werden, daß Gott den ewigen Tod einiger seiner vernünftigen Geschöpfe zuläßt, und deßhalb, weil sie die von ihm gesetzten Bedingungen der Heilswirkung nicht erfüllt haben, denselben beschließt. Am besten ist die Erklärung der Reprobation, welche der h. Thomas gibt **P. I, quaest. 23, art. 3**: Sie ist nicht ein bloßes Vorherwissen der Sünde, sondern auch eine Zulassung derselben und der Beschluß Gottes die Verdammung zu verhängen.

Diejenigen Theologen dagegen, welche behaupten, daß Gott nur wegen vorausgesehener Verdienste zur ewigen Glorie bestimmt habe, halten auch fest, daß er nur wegen vorhergesehener Sünden von der ewigen Glorie ausschließe, so daß Ausschluß von der ewigen Glorie und Verdammung zur Hölle bei ihnen durchaus dasselbe ist. Diese Sünde ist entweder die Erbsünde allein, in den unmündigen Kindern, oder die Erbsünde und die wirkliche Sünde, oder die wirklichen Sünden allein. Diese Ansicht muß auch der h. Augustin gehabt haben. Außer den bei der Lehre von der Prädestination vorher aus ihm angeführten Stellen vergleiche man aus dem Werke **de peccatorum meritis et remissione I, 21, 29: Haec gratia cur ad illum veniat, ad illum non veniat, occulta esse causa potest, iniusta non potest. I, 29, 70: — si reprobatus esse noluerit. II, 5, 5** die ganze Stelle; besonders ist zu beachten: **Si autem ab illo avertimur, nostrum est. II, 16, 23 (per totum)**; gegen Ende lehrt der h. Augustin, daß die Prädestination oder Reprobation in der Erfüllung oder Nichterfüllung der göttlichen Gebote ihren Grund habe. **II.** 17, 26: der Mensch kann der göttlichen Gnade Hindernisse legen. **II,** 17, 27: **Nullius proinde culpae humanae in Deum referas causam. Vitiorum namque omnium humanorum causa superbia est. II,** 18, 31: die Verworfenen würden nur wegen ihres eigenen bösen Willens von Gott verdammt werden. Ebenso **II,** 18, 32 (eine wichtige Stelle.) **III,** 4, 7: Niemand wird verdammt, er habe es denn durch seine eigene Schuld verdient.

Es wurde gesagt, daß die vorhergesehene Sünde, welche die Verdammniß bewirkt, auch bloß die Erbsünde sein könne. Wir kommen daher auf die Frage über das Schicksal der ohne die h. Taufe sterbenden Kinder. (Ueber die Prädestination der getauften Unmündigen ist bei der Prädestination Christi die Rede gewesen.) Diese Frage gehört nicht unter die Lehre vom h. Sakramente der Taufe, wohin Klee Bd. 3, pag. 158 flg. sie versetzt; sondern unter die Lehre vom göttlichen Willen, wohin sie von Perrone mit Recht gestellt ist. Der h. Augustin hat sich an einigen Stellen so darüber ausgedrückt, daß er dieselben nicht nur vom ewigen Leben ausschließt, sondern auch zum ewigen Feuer verurtheilt. An andern Stellen drückt er sich gelinder aus. Man vergleiche auch den h. Bernard **pag. 775 H: Vae etiam, quamvis mitius, quibusdam filiis irae, qui nati in iram non exspectaverunt renasci in gratiam. Nempe mortui in quo nati irae filii permanebunt. Irae dixerim, non furoris, quia, ut piissime creditur et humanissime gemitur, mitissimae sunt poenae totum, quo addicti sunt, aliunde trahentium.** Daß Gott ihre Seligkeit will, insofern er die Glückseligkeit aller Menschen will, ist gewiß. Daß sie aber nicht selig werden, ist ebenfalls gewiß. Ueber ihren Zustand selbst ist in der Eschatologie zu handeln. Klee stellt die Ansicht auf, daß die ohne Taufe

sterbenden Kinder in der Weise der Begierdetaufe des ewigen Lebens theilhaftig werden können. Dafür gibt Klee diese beiden Gründe an: 1. Gott will das Heil Aller, und Christus ist für Alle gestorben. Das ist allerdings wahr; in welchem Sinne aber, ist in der ersten Abtheilung der Lehre vom göttlichen Willen gezeigt. Wer in der heiligmachenden Gnade nicht stirbt, der kann nicht selig werden. Nach diesem Leben ist keine Wirkung des Heiles mehr möglich. Ergo. 2. Der letzte Grund des Verderbens eines Menschen ist nur in ihm selbst zu suchen. Bei dem des Vernunftgebrauches nicht mächtigen Menschen ist dies durchaus nicht wahr. Aber auch bei dem des Vernunftgebrauches Mächtigen leidet es noch eine Einschränkung, wie wir vorher schon erkannt haben. Cf. der h. Thomas 2. 2, quaest. 10, art. 12 in corpore: die Kinder seien gewissermaaßen die Theile der Eltern. Daraus folgt dann auch, daß die Eltern wohl der Grund sein können, weßhalb ihre Kinder ins Verderben kommen. Uebrigens sind diese Worte des h. Thomas nur eine vereinzelte Darstellung der allgemeinen Wahrheit, daß das menschliche Geschlecht ein einziges großes Ganze ist, welches in einer solidarischen Verbindung von Schuld und Verdienst steht. Und darum kann das eine Mitglied des menschlichen Geschlechts wohl die Ursache des ewigen Heiles sowohl, als des ewigen Unterganges anderer Mitglieder sein.

Dann streiten jene Theologen aber noch darüber, welche die causa proxima und welche die causa remota der Verwerfung sei. Wir übergehen diese verschiedenenen Ansichten und wollen älteren und neueren Prädestinatianern gegenüber nur beweisen, daß Gott nicht von vornherein einige seiner vernünftigen Geschöpfe zum ewigen Tode bestimmt haben kann. Diese Ansicht ist der Prädestinatianismus.

2. 1) Es ist Glaubenslehre, daß Gott die ewige Seligkeit aller Menschen will; oder mit andern Worten, daß Gott Alles gethan hat, damit alle Menschen glückselig werden möchten. Dasselbe gilt für die Engel. Also ist es auch unmöglich, daß Gott einige Menschen von vornherein zum ewigen Tode bestimmt haben kann. 2) Es ist Glaubenslehre, daß Christus für alle Menschen gestorben ist. Aber der Tod Christi ist das Mittel, um die Menschen zum ewigen Leben zu führen. Also kann Gott auch unmöglich von vornherein einige Menschen zum ewigen Tode bestimmt haben. 3) Die Behauptung, daß Gott einige seiner vernünftigen Geschöpfe zum ewigen Tode bestimmt habe, schließt die größten Blasphemien in sich. Dann hätte Gott einige Geschöpfe nur zur ewigen Qual erschaffen, nur um die Lust an seinem Schlachtopfer zu haben, da er uns doch als die unendliche Liebe dargestellt wird. Daher vernichtet jene Ansicht alle Liebe zu Gott, allen Sinn des Gebetes, alle Religion. 4) Wenn die vernünftigen Geschöpfe einen freien Willen haben, so sind auch sie allein die Urheber ihrer Sünden, überhaupt ihres ewigen Glückes und Unglückes. Deßhalb haben denn auch die sämmtlichen älteren und neuern Prädestinatianer, Luther, Zwingli, Calvin, Beza, das Böse auf Gott, als auf seinen Urheber zurückgeführt. 5) Deßhalb ist denn auch die dem Prädestinatianismus zu Grunde liegende Ansicht, nämlich daß nur die Prädestinirten die Gnade der Rechtfertigung von Gott empfingen, die Andern nicht, mit aller Entschiedenheit vom Concil zu Trient verworfen worden Sess. VI, can. 17. Damit hat sich das Concil gegen alle gotteslästerlichen Behauptungen Calvins, die nicht Prädestinirten würden von Gott durch den Empfang der Sacramente nur getäuscht, und ähnliche, entschieden ausgesprochen.

3. Alles, was über die Prädestination und Reprobation zu sagen ist,

kann man kurz in diesen Satz zusammenfassen: Von Seite Gottes hat die Prädestination keinen andern Grund, als sein absolutes Wohlgefallen; oder seine Geneigtheit uns seine Güte mitzutheilen. Von Seite der erschaffenen Geister aber ist die freie Einstimmung in die Gnade der Grund, daß sie zum ewigen Leben gelangen, so wie die Verwerfung der Gnade der Grund ihres ewigen Unterganges. Sicher wenigstens ist dies bei denjenigen, die des Vernunftgebrauches mächtig sind. Da aber der Mensch als Gattungswesen einen bestimmenden Einfluß auf das ewige Glück oder Unglück Anderer üben kann, wie in ähnlicher Weise der Engel durch sein Beispiel: so kann überhaupt gesagt werden, daß von Seite der erschaffenen Geister die Selbstentscheidung und Selbstbestimmung der Grund des ewigen Lebens oder des ewigen Todes ist.

§. 42. Ueber die Macht Gottes.

1. Ueber die Macht Gottes muß deßhalb an dieser Stelle, nämlich nach der Erkenntniß und nach dem Willen Gottes, gehandelt werden, weil die Macht das Mittel ist, um dasjenige, was die Vernunft erkannt und der Wille beschlossen hat, ausführen zu können. Daher ist die Macht Gottes nicht bloß eine Aeußerung des göttlichen Willens, sondern durch seine Macht führt Gott seine Beschlüsse aus. Nur insofern als die Erkenntniß oder der Wille Gottes das wirkende Princip ist, hat die Erkenntniß oder der Wille den Begriff der Macht. So wie daher die Ursache der Ausführung und der Wirkung vorhergeht: so geht auch die Betrachtung der Erkenntniß und des Willens in Gott der Macht voraus. Daher ist dieselbe hier zu behandeln. Hiermit ist der Begriff der Macht seinem Wesen nach schon angegeben. Es kommt dann in Betracht 1. das wirkliche Vorhandensein der Macht in Gott; 2. die Größe der göttlichen Macht.

2. Das lateinische Wort potentia ist das deutsche: das Können, die Möglichkeit. Diese kann in jedem Gegenstande auf doppelte Weise sein: 1. insofern derselbe für die Einflüsse eines andern Gegenstandes empfänglich ist. In diesem Sinne wird dann das deutsche Wort: Empfänglichkeit, oder mit dem lateinischen Ausdrucke, Receptivität gebraucht. In diesem Sinne kann potentia Gott nicht beigelegt werden. Denn er ist bloße Wirklichkeit und für Eindrücke von Außen keineswegs empfänglich. Ferner ist Gott durchaus unveränderlich. Auch ist Gott der sich selbst unendlich genügende. 2. Kann potentia die Einwirkung eines Gegenstandes auf einen Andern bezeichnen. Dann ist es das deutsche Wort: Macht: vis. In diesem Sinne muß Gott die potentia zugeschrieben werden, weil er allein durch sich selbst besteht, und daher Alles außer ihm Seiende nur von ihm seinen Ursprung nehmen kann. Daß in Gott wirklich Macht ist, folgt schon aus dem Begriffe Gottes selbst. Denn Gott allein besteht durch sich selbst. Gott allein ist der sich selbst unendlich genügende. Gott allein ist der unendliche Inhalt aller Vollkommenheiten. Deßhalb muß er auch Macht besitzen; und zwar eine unendliche Macht. Denn 1. weil Gott der durchaus einfache ist, so muß auch jede Vollkommenheit in einem unendlichen Grade in Gott existiren; oder jede Vollkommenheit muß das ganze göttliche Wesen bezeichnen. Daher müssen wir sagen, daß Gott die absolute Macht, oder die Macht schlechthin und im ausschließlichen Sinne ist. 2. Wenn Gott dasjenige, was er nach seiner Erkenntniß beschlossen hat, nicht bewirken könnte, so wäre in Gott ein Widerspruch. Aber so wie Gott durch seine Wesenheit erkennt und will, so wirkt er auch durch seine Wesenheit. Daher ist seine Macht unendlich. Je-

doch kann Gott immer nur eine endliche Wirkung hervorbringen; oder er ist nicht die causa univoca sondern aequivoca der Geschöpfe: cf. S. Thomae I, 25, 2 ad 2. Es ist wahr, daß Gott, weil er von Ewigkeit, oder besser gesagt, die Ewigkeit ist, auch von Ewigkeit her allmächtig, und auch, daß seine Allmacht von Ewigkeit her wirksam gewesen ist. Aber diese ewige Wirksamkeit und Wirkung der göttlichen Allmacht besteht nicht in der ewigen Hervorbringung der Welt. Denn da die Allmacht nicht machen kann, daß das, was von Natur einen Anfang haben muß, ohne Anfang, und daß eine fortgehende Reihe von Zahlen ohne eine erste Zahl sei, so ist es auch unmöglich, daß eine Reihe von Wirkungen, die einzeln ihrer Natur nach einen Anfang haben müssen, keinen Anfang gehabt haben sollte; sonst müßte die Allmacht das Endliche auch unendlich machen können. Vielmehr besteht die ewige Wirksamkeit der göttlichen Allmacht in dem ewigen Bestehen Gottes aus und durch sich selbst und in dem ewigen Zeugen des Sohnes und in der ewigen Hauchung des heiligen Geistes und in dem ewigen Hervorgehen desselben vom Vater und Sohne; überhaupt in der ewigen innern Thätigkeit Gottes. In Beziehung auf das Weltall ist also Gott nur causa aequivoca, weil er vom Weltall wesentlich verschieden ist. In den erschaffenen Dingen zeigt sich die Allmacht Gottes dadurch, daß sie vom Nichtsein zum Sein übergegangen sind. — Die Macht Gottes ist von seiner Erkenntniß und von seinem Willen nicht der Sache nach, sondern nur dem Gedanken nach verschieden; insofern die Macht den Grund in sich schließt, welcher dasjenige vollbringt, was der Wille befiehlt, und wozu die Erkenntniß führt. Die Unendlichkeit der göttlichen Macht ist die Allmacht Gottes.

3. Wenngleich wir nun aber Gott Allmacht zuschreiben, so ist damit doch nicht gesagt, daß Gott Alles ohne irgend eine Ausnahme bewirken kann. Denn die Macht Gottes ist das Wesen Gottes selbst, weil Gott durchaus einfach und bloße Wirklichkeit ist. Aber in Gott kann nicht etwas seinem Wesen Widersprechendes sein; er kann daher auch nicht etwas seinem Wesen Widersprechendes bewirken. Daher kann sich die Macht Gottes auch nur auf dasjenige erstrecken, was in der Erkenntniß Gottes gedenkbar ist. Dies ist auch der Sinn der bekannten Stelle Luc. 1, 37: Quia non est impossibile apud Deum omne verbum. Denn wie der h. Thomas I, 25, 3 bemerkt: Id, quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere. Gedenkbar aber ist alles dasjenige, was nach den Denkgesetzen des erschaffenen Geistes keinen Widerspruch enthält. Denn der erschaffene Geist ist das Ebenbild Gottes. — Aus dieser Bestimmung der göttlichen Allmacht folgt 1. daß Gott etwas, welches wirklich geschehen ist, nicht ungeschehen machen kann. Denjenigen Menschen, welcher einmal die heiligmachende Gnade verloren hat, kann Gott allerdings von neuem rechtfertigen, und allen geistigen und körperlichen Nachtheil, welchen ihm die Sünde gebracht hat, aufheben. Aber Gott kann nicht machen, daß derselbe nicht gesündigt habe, sondern vor den Augen Gottes steht derselbe immer als Büßer da. Wenn Gott durch seine Allmacht auch das Geschehene ungeschehen machen könnte, dann wäre die Freiheit des erschaffenen Geistes vernichtet, weil sie dann keinen Grund und Boden mehr hätte. Vielmehr stehen die Thaten des Menschen und überhaupt die Willensacte des erschaffenen Geistes ewig fest, wenn auch die geistige Beschaffenheit, aus welcher sie hervorgingen, sich ändert. Daß Creaturen und besonders, daß freie Creaturen neben Gott dem Unendlichen durch eine von Gott

ihnen geschenkte Selbstständigkeit bestehen können, vermag allein durch die Allmacht Gottes erklärt zu werden. Es ist und bleibt ein undurchdringliches Geheimniß. Wir sagten, das Bestehen der freien Creaturen neben Gott sei allein durch die Allmacht Gottes zu erklären. Die Macht Gottes ist nämlich das Princip der Wirksamkeit Gottes nach Außen. Und darum gehen durch die Macht Gottes die Creaturen von ihm aus. 2. Gott kann zwar dasjenige, was er wirklich macht, noch besser machen; cf. Ephes. 3, 20; jedoch dann nicht, wenn die von Gott bestimmte Idee dieses Gegenstandes dadurch gestört würde, oder wenn die Ordnung des Ganzen dadurch aufgehoben würde. So könnte Gott die einzelnen Theile des Universums nicht besser machen, als sie sind, weil dann ihr Verhältniß zum Ganzen und die Ordnung des Ganzen gestört würde. Wohl aber könnte Gott ein herrlicheres und schöneres Weltall, als das jetzige, erschaffen. Ueberhaupt kann Gott nichts so Vortreffliches erschaffen, daß er nicht ein noch Vollkommneres machen könnte. Daß diese Welt nicht die beste sei, und daß Gott wohl eine andere und bessere Welt erschaffen könnte, lehrt Petrus Lombardus I, dist. 44, §. 2 und 3. 3. Weil die Allmacht Gottes sich soweit erstreckt, als sich das Gedenkbare in der göttlichen Erkenntniß ausdehnt, so kann Gott auch dasjenige hervorbringen, was er wirklich nicht hervorbringt. Daher ist die Macht Gottes keineswegs durch die Hervorbringung dieses gegenwärtigen Weltalls beschränkt. Denn sonst müßte Gott ja durch die Nothwendigkeit seiner Natur dasselbe wirken, und nicht durch seine Erkenntniß und seinen freien Willen. Die Behauptung Abälard's: Non potest Deus aliud facere, quam quod facit, führt nothwendig zum Pantheismus. Denn die Behauptung, daß dieses Universum die einzige Wirkung der göttlichen Allmacht sei, ist nicht weit mehr entfernt von dem Satze, daß dieses Weltall die nothwendige Wirkung der göttlichen Allmacht sei und daher mit Gott in einer wesentlichen Beziehung stehe. Ist aber das gegenwärtige Weltall nicht die einzige Wirkung der göttlichen Allmacht, so kann es auch nicht das beste sein. Man vergl. über diese Ansicht Abälard's die Aeußerung seines Zeitgenossen Hugo's von St. Victor de Sacramentis lib. I pars 2, cap. 22: Eant ergo nunc et de suo sensu glorientur, qui opera divina ratione se putant discutere, et eius potentiam sub mensuram coarctare. — Hic illi nostri scrutatores, qui defecerunt scrutantes scrutationes, novum aliquid et vere novum, nec tam verum, quam novum afferre se dicunt. 4. Die Unvollkommenheiten der Geschöpfe, z. B. die Möglichkeit, sündigen zu können, die wirkliche Sünde und die Geneigtheit zur Sünde können für Gott nicht möglich sein, weil sie mit dem Wesen Gottes im Widerspruche stehen.

4. Die Macht Gottes ist in der h. Schrift vielfach ausgesprochen theils durch einzelne Benennungen Gottes, z. B. גִּבּוֹר, potens, welches in einer herrlichen Beschreibung der göttlichen Macht Deuteron. 10, 17 unter andern Bezeichnungen der göttlichen Macht gebraucht wird. Ebenso wird es Js. 10, 21 als Bezeichnung Gottes gebraucht und sonst oft. Dahin gehört die Bezeichnung Gottes durch אֵל und אֱלֹהִים. Aehnliche Benennungen im N. T. 2. Cor. 6, 18; Apocal. 1, 8; 1. Tim. 6, 15. — Job 17, 2; Weish. 7, 27; 11, 22. 24; 12, 16. 18; 15, 3; Matth. 19, 26; Röm. 1, 20; 4, 21; Ephes. 1, 19. — Die symbolische Bezeichnung der Macht Gottes ist Gottes Finger, Gottes Rechte, Gottes Arm. Auch drückt die heil. Schrift die Macht Gottes dadurch aus, daß sie sagt: Gott schaffe

Alles durch sein bloßes Gebot Gen. 1.; worüber bei der Lehre von der Schöpfung zu handeln ist; er mache, was er wolle, Js. 46, 10; er sei größer als Alle: Joh. 10, 29. — Eben so haben auch die Väter die Macht Gottes vielfach ausgesprochen.

5. Warum wir die Macht Gottes gerade an dieser Stelle, nämlich nach der Erkenntniß und nach dem Willen Gottes behandeln, ist vorher gesagt worden. Andere dagegen, z. B. Dieringer, handeln über die Macht Gottes vor der göttlichen Erkenntniß. Dieringer nämlich sagt pag. 47 und 48 der ersten Auflage seiner Dogmatik so: „Gott als Geist manifestirt sein eigenes Wesen: I. unter der Kategorie des absoluten Seins; II. unter der Kategorie der absoluten Kraft; III. unter der Kategorie der absoluten Intelligenz; IV. unter der Kategorie des absoluten Lebens. Das alle diese Momente aber in sich Beschließende ist die Persönlichkeit.“ Auf diese Darstellung möchte ich zunächst nur entgegnen, daß Sein, Kraft, Erkennen, Leben nicht etwa bloß Kategorien, sondern Wirklichkeiten in Gott sind. Aber am wichtigsten ist diese logische Stellung der Macht Gottes. Hierfür scheinen folgende Gründe zu sprechen: 1. In den kirchlichen Aufzählungen der göttlichen Vollkommenheiten wird die Macht immer vor der Weisheit genannt, und die Güte, oder Mittheilung des Guten, d. h. das Leben, kommt an der dritten Stelle. Dagegen: Es ist wohl nicht die Absicht der Kirche, ein System der Theologie aufzustellen. 2. Diese Reihenfolge soll für die Trinitätslehre allein einen entsprechenden Parallelismus bilden; Macht — Erkennen — Wollen; Vater, Sohn, h. Geist. Dagegen: Sein, Erkennen, Wollen bildet nach der unter den Theologen aller Zeiten bisher üblichen Auffassung sehr passend einen solchen Parallelismus, nach welchem der Vater das persönliche Sein, der Sohn das persönliche Erkennen, der h. Geist das persönliche Wollen ist. Daß diese Auffassung die richtige ist, werden wir bei der Lehre von der Trinität sehen. — Aber wie kann man hier von einem Parallelismus sprechen? Was soll denn parallel sein? Das Wesen Gottes und die drei göttlichen Personen? 3. Wolle man im Begriffe des Vollkommenen die aufsteigende Ordnung behalten, so müsse man nach dieser Anordnung verfahren. Dieser Grund hält deßhalb nicht Stich, weil wir uns in einer jeden Bezeichnung des göttlichen Wesens Gott als die unendliche Vollkommenheit denken. Oder: Weil alle Bezeichnungen Gottes doch mangelhaft und ungenau sind: so ist es auch nicht nothwendig, in dem Ausdrucke der göttlichen Vollkommenheiten einen gewissen Grad einzuhalten. Uebrigens ist durch Sein, Erkennen, Wollen die aufsteigende Ordnung noch besser beachtet. Denn das Erkennen setzt das Sein, das Wollen das Erkennen und Sein voraus. 4. Im göttlichen Willen müsse man nothwendig zwei Seiten unterscheiden: die physische, d. h. die das Sein gebende, und die ethische, d. h. die Mittheilung göttlicher Lebenskräfte durch die heiligmachende Gnade. Das ist allerdings sehr wahr und richtig, beweist aber für jene Anordnung nichts. Wir verbleiben deßhalb bei der von uns getroffenen Anordnung, daß wir die göttliche Macht nach der göttlichen Erkenntniß und nach dem göttlichen Willen behandeln. Denn Macht ist nur das Vermögen den Willen auszuführen. Diese Anordnung haben auch die katholischen Theologen immer und allgemein eingehalten.

§. 43. Ueber die Glückseligkeit Gottes.

1. Weil Gott der unendliche Inhalt aller Vollkommenheiten ist, so genügt er auch sich selbst in einem unendlichen Maaße. Daher ist der Wille Gottes durch sich selbst gesättigt. Gott ist daher ewig ruhend und zugleich

ewig bewegt in sich selbst; d. h. der unendlich glückselige. Die h. Schriften und die Väter stellen uns fortwährend Gott als den sich selbst unendlich genügenden dar, der keiner menschlichen Gaben bedürfe und nennen ihn den Seligen 1. Tim. 1, 11.

2. Seine unendliche Glückseligkeit genießt Gott eigentlich durch seine Erkenntniß. Denn die wirkliche Erkenntniß ist das vollendete Gut eines jeden Geistes. Indem daher Gott sich selbst erkennt, in wie weit er erkannt werden kann, ist er der unendlich glückselige.

3. Die ewige Glückseligkeit der vernünftigen Geschöpfe besteht zwar in der Anschauung Gottes seiner Wesenheit nach. Aber darum kann doch nicht gesagt werden, daß Gott die Glückseligkeit derselben sei, wie man das aus einigen Stellen der h. Schrift, z. B. Ich bin dein Lohn, vermuthen könnte. Denn die Anschauung der Wesenheit Gottes findet nur nach dem bestimmten Grade statt, in welchem Gott ihnen dieselbe verleihen will, und ist in Verschiedenen je nach dem Maße ihrer Fähigkeit verschieden. Also kann Gott auch nicht die Glückseligkeit seiner vernünftigen Geschöpfe selbst sein.

4. Weil das Wesen Gottes der unendliche Inhalt aller Vollkommenheiten ist, und deßhalb Gott der unendlich glückselige ist: darum präexistirt in der göttlichen Glückseligkeit in einem höheren Grade Alles, was nur immer an wahrer Glückseligkeit gedacht werden kann. Cf. S. Thomae I, 26, 4. corp.

5. Die Glückseligkeit Gottes wäre dieselbe geblieben, wenn er auch das Universum gar nicht erschaffen hätte. Ebenso bleibt sie dieselbe trotz aller Wankelmüthigkeit der Creaturen gegen ihn. — Dieses möge für unsern Zweck für die Lehre von dem Wesen Gottes, oder von Gott dem Einen, hinreichen.

6. Zum Schlusse unsrer gesammten Lehre über Gott bemerken wir. „Was durch das gesetzmäßige Denken in der Idee von Gott, wie uns die Lehre der Kirche dieselbe angibt, entwickelt und erkannt wird, stimmt auch mit dem Wesen Gottes überein; denn was in dem Begriffe eines Dinges richtig und gewiß ist, ist es auch in dem Sein, in der Wirklichkeit, oder das Wirkliche ist so beschaffen, wie es der Geist seiner Form und seinem Gesetze gemäß denken muß. Diese Uebereinstimmung des Idealen und Realen kann zwar nicht eigentlich bewiesen werden, da sie vielmehr die Bedingung alles Wissens ist und ohne sie überhaupt kein Wissen und keine Wissenschaft möglich wäre; auf die Möglichkeit des Wissens aber kann der menschliche Geist nicht Verzicht leisten, ohne mit sich selbst im Widerspruche zu sein.“ In allen unseren Bestimmungen über das Wesen Gottes sind wir theils von dem Satze ausgegangen, daß Gott in Persönlichkeit bestehe, theils von ausdrücklichen besondern kirchlichen Bestimmungen. Ferner alle Attribute, welche wir in der bisherigen Abhandlung über Gott ausgesagt haben, betreffen das göttliche Wesen und gelten daher auch jeder der drei götttichen Personen, weil jeder göttlichen Person das göttliche Wesen zukommt. Wir haben jedoch diese Attribute alle, die bisher von Gott ausgesagt sind, so von ihm ausgesagt, daß wir bei diesen eigenschaftlichen Bezeichnungsweisen Gottes den Begriff der Persönlichkeit überall in Beziehung auf Gott zu Grunde legten. Dies können wir deßhalb mit Recht thun, weil das göttliche Wesen nicht getrennt von den göttlichen Personen existirt, etwa als wäre in Gott eine Zusammensetzung, sondern weil das göttliche Wesen oder Gott in drei unterschiedenen Personen existirt; — weßhalb denn auch die heilige Schrift den Begriff der Persönlichkeit als wesentliches Merkmal in ihrem Gottesbegriffe immer hervortreten läßt. (Vergl. §. 7.) Vielmehr nur

in unserem Denken können wir zwischen dem göttlichen Wesen und den göttlichen Personen unterscheiden; denn in Wirklichkeit besteht zwischen dem Wesen und den Personen in Gott kein Unterschied, als wäre etwa die einzelne Person in Gott aus dem Wesen und dem Personsein zusammengesetzt, sondern in Wirklichkeit besteht nur zwischen den einzelnen göttlichen Personen ein Unterschied. Weil wir aber nach unserem Denken genöthigt sind, das göttliche Wesen von den göttlichen Personen zu unterscheiden, und jenes eher zu denken als die Personen, deßhalb mußten alle Attribute, welche das göttliche Wesen betreffen, d. h. die ganze bisherige Abhandlung über das göttliche Wesen, der Abhandlung über die Dreieinigkeit vorausgehen.

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre von den drei göttlichen Personen.

Erstes Capitel.

Ueber die Existenz Gottes in drei unterschiedenen Personen.

§. 44. Ueberblick über den Inhalt dieses Abschnittes.

1. Die Lehre von der Dreieinigkeit ist die Grundlage und der Mittelpunkt des Christenthums, und deßhalb für die Gemeinschaft des übernatürlichen Lebens, in welchem der Christ mit Gott stehen soll, von der höchsten Bedeutung. Denn der ganze Inhalt dieses übernatürlichen Lebens beruht auf den Wahrheiten, daß wir allein durch die Gnade Gottes als gerechtfertigt vor ihm dastehen, ihm wohlgefällig sein und mit ihm vereinigt werden können; und daß uns diese Gnade um der Verdienste des Sohnes Gottes willen durch den heiligen Geist ertheilt werde. Also ist das ganze innere Leben des Christen nichts anderes, als ein fortwährender innerer Verkehr mit der Dreieinigkeit. Aber so wie das kirchliche Dogma von der Dreieinigkeit die Grundlage des Christenthums ist: so ist die allseitige und vollkommene Unabhängigkeit Gottes von dem Weltall oder die wesentliche Verschiedenheit zwischen dem Sein Gottes und dem Sein des Weltalls die Grundlage für die Trinität. Unter dieser allseitigen Unabhängigkeit Gottes von der Welt verstehen wir aber die wesentliche Verschiedenheit Gottes von der Welt; die allseitige Selbstgenügsamkeit und Lebendigkeit Gottes außer und über dem Weltall; oder mit einem Worte: die Ewigkeit Gottes; und die Zeitlichkeit des Weltalls. Aber wenngleich die Dreieinigkeit für das Verständniß der Werke und Thaten Gottes nach Außen von der höchsten Wichtigkeit ist, und zu diesem Verständnisse allein erst die Möglichkeit verschafft, und wenngleich ferner die Lehre von der Trinität nur eine weitere Auseinandersetzung der Lehre vom göttlichen Wesen ist: so ist doch durchaus irrthümlich, was Drey in seiner Apologetik I, 267 schreibt: „Die Idee der göttlichen Dreieinigkeit ist nichts anders, als die Exposition der Idee der Gottheit mit Beziehung auf ihr besonderes Erscheinen und Wirken in der Menschheit.“

Die letzten Worte müssen weg, sowohl deßhalb, weil die Idee der Gottheit, um mit Drey zu sprechen, auch ohne alle Beziehung ihres besondern Erscheinens und Wirkens in der Menschheit auseinandergesetzt werden muß; als auch deßhalb, weil Gott, wenn er auch gar nicht erschaffen hätte, doch der Dreieinige wäre, indem die Lehre von der Trinität uns Aufschlüsse über das Innere Gottes oder über Gott an sich gibt, ganz abgesehen von dem „Erscheinen und Wirken Gottes in der Menschheit"; — als auch endlich deßhalb, weil jede Wirksamkeit Gottes nach Außen, nur nicht die Annahme der menschlichen Natur, allen dreien Personen gemeinschaftlich zukommt. Vielleicht hat aber Drey mit jenem Satze nur den Gedanken ausdrücken wollen, daß alle Bezeichnungsweisen der drei göttlichen Personen so wie der Wesenheit Gottes selbst nur aus den erschaffenen Dingen entnommen sind; und dann hat jener Satz einen wahren und richtigen Sinn.

2. Alle unsere Erkenntnisse über Gott können wir nur aus den Geschöpfen ausdrücken; wie im zweiten Capitel des ersten Abschnittes bewiesen ist; daher auch die Erkenntniß über das Wesen Gottes und die drei göttlichen Personen. Daher sind alle Ausdrücke über dieselben, z. B. Vater, Sohn, h. Geist, Person, Zeugen, Ausgehen, nur aus den Geschöpfen entnommene Ausdrücke, welche wir dann anwenden, um eine Erkenntniß über Gott zu gewinnen. Aber auf diese Weise erlangen wir, wenn auch nur eine analoge, so doch eine wahre und wirkliche Kenntniß über Gott; wie das auch an der angeführten Stelle im ersten Abschnitte schon nachgewiesen ist. Denn 1. Gott hat die Geschöpfe nach seinem Ebenbilde erschaffen, und konnte sie auch nur nach seinem Ebenbilde erschaffen. Aber das höchste Ebenbild Gottes ist der erschaffene Geist. Dieser Grund wurde an der angeführten Stelle besonders geltend gemacht. 2. Die Kirche selbst wendet diese Ausdrücke an, um uns Gott kennen zu lehren und hat dieselben durch ihren Gebrauch geheiligt. Aber dennoch ist bei der ganzen Lehren von der Dreieinigkeit die Bemerkung des h. Thomas wohl zu beachten, „daß der menschliche Geist nach den Kräften des gegenwärtigen Lebens sich zur Erfassung einer unkörperlichen Form nicht erschwingen kann", obschon er diese Bemerkung allerdings nicht in Beziehung auf die Trinität macht, sondern nur in Beziehung auf die Engel.

3. So wie bei der wissenschaftlichen Behandlung der Theologie zuerst immer dargelegt werden muß, daß irgend eine Lehre in der göttlichen Offenbarung wirklich enthalten ist: so muß dies insbesondere hinsichtlich des kirchlichen Dogmas von der Dreieinigkeit geschehen. Dieses Dogma ist nun seinem ganzen Umfange nach in diese beiden Gedanken zusammengefaßt: Einheit und Unterschied; nämlich Einheit von drei Selbstbewußten in der Wesenheit und Unterscheidung dieser drei Selbstbewußten von einander. Schon der h. Cyrillus von Alexandrien im 3. Dialoge de Trinitate hebt hervor, daß dieses der kürzeste Ausdruck des Grunddogmas unsrer Religion sei: Omnis fidei nostrae sermo huc tendit, ut unam quidem videamus Deitatis naturam, quae sit in tribus subsistentiis propriis. Daher wird der ganze Abschnitt über die Dreieinigkeit in diese beiden Capitel zerfallen müssen: Erstes Capitel: Ueber das Bestehen der göttlichen Wesenheit in drei unterschiedenen Personen. Zweites Capitel: Ueber jede einzelne göttliche Person. Damit werden wir die gesammte Lehre von der allerheiligsten Dreieinigkeit beendigt haben.

§. 45. Der Beweis für die Dreieinigkeit aus der heiligen Schrift. Erster Haupttheil dieses Beweises. Zweiter Haupttheil desselben. Erklärung der Begriffe Wesen, Natur, Person. Spuren der Trinität im alten Testamente.

1. Die Einheit und Dreieinigkeit Gottes haben wir aus der h. Schrift, den Vätern, und den Erklärungen der Kirche hier nachzuweisen. Der Beweis dieses Dogmas, daß Gott in drei unterschiedenen Personen besteht (**Deus exsistit in tribus personis distinctis**), aus der h. Schrift kann füglich in folgenden drei Theilen bestehen: Erster Theil. In der ganzen h. Schrift wird die Einheit Gottes gelehrt. Diese Lehre ist schon das ausschließliche und vorzügliche Kennzeichen der Mosaischen Gesetzgebung und des Judenthums, von welchem das Christenthum nur die weitere Ausbildung und Vollendung ist. Die Einheit Gottes ist der Grundgedanke sowohl des alten als des neuen Testaments. Auch steht dieses Dogma von der Einheit Gottes über allem Zweifel unbestritten fest. Sogar der Pantheismus erkennt die Einheit Gottes an. Mit diesem in der h. Schrift so nachdrücklich und wiederholt eingeschärften Dogma von der Einheit Gottes haben die Gegner der Trinität die Lehre, daß Gott in drei unterschiedenen Personen bestehe, nicht in Verbindung bringen zu können geglaubt. Vergl. §. 25.

2. Zweiter Theil. Aber dennoch wird in der h. Schrift das Wesen oder die Natur Gottes nicht ausschließlich einem Einzigen, sondern Mehreren zugeeignet.

Wir gebrauchten hier die Worte: „Wesen, Natur" Gottes. Diese sind zu erklären. Ueber die Worte **essentia** und **natura** hat der h. Thomas **I**, 39, 2, ad 3 diese beachtenswerthe Stelle: **Quia natura designat principium actus, essentia vero ab essendo dicitur: possunt dici aliqua unius naturae, quae conveniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia; sed unius essentiae dici non possunt, nisi quorum est unum esse.** Das heißt (dem Sinne nach): Kommt mehreren Dingen eben dieselbe Thätigkeit zu, oder äußern sie eben dieselbe Wirkung: so können wir sagen, sie haben dieselbe Natur. Kommt mehreren Dingen ein und dasselbe Sein zu, so können wir sagen, sie haben dasselbe Wesen. Dieser Gedanke des h. Thomas legt uns sofort die Bemerkung nahe, daß eben so wie Thätigkeit oder Wirkung enger ist als Sein, auch Natur enger sein müsse als Wesen. Aus Folgendem wird die Bedeutung dieser Begriffe deutlicher werden. Das lateinische Wort **essentia** kommt von **esse**, wie das deutsche Wesen von dem alten Wesen, welches sich noch im Niederdeutschen und im Particip gewesen erhalten hat. **Essentia** ist die wörtliche Uebersetzung des griechischen *οὐσία*. **Essentia** oder Wesen irgend eines Gegenstandes ist dasjenige, wodurch derselbe das ist, was er ist; oder Alles dasjenige, was das Dasein desselben als eines solchen bedingt. (So ist das Wesen des Menschen, oder das Menschsein, die **humanitas**, dasjenige, wodurch der Mensch ein Mensch ist: nämlich durch den Leib, durch die Seele und durch die Verbindung beider. Denn sind beide nicht verbunden: so ist der Mensch nicht mehr vorhanden, sondern es ist nur der Leib und die Seele vorhanden). Weil aber in einem Gegenstande nichts eher gedacht werden kann, als dasjenige, wodurch er selbst das ist, was er ist, so ist in einem jeden Gegenstande dem Gedanken nach nichts früher, als das Wesen desselben. *) Oder mit andern Worten: Jedes Denken über ei-

*) Daher die Bemerkung des Aristoteles: Um zu wissen, müsse man zuerst fragen nach dem *τί*, nach dem Was?

nen Gegenstand beginnt mit der Bildung seines Begriffes, welche durch die Erhebung der einzelnen sinnlichen Anschauung ins Allgemeine geschieht. Dazu, daß irgend ein Begriff das Wesen eines Gegenstandes ausdrücken kann, ist ein Dreifaches erforderlich: 1. Dieser Begriff muß derjenige sein, welcher einem Gegenstande zuerst beigelegt, oder welcher in einem Gegenstande zuerst aufgefaßt wird, oder durch welchen ein bestimmtes Individuum erkannt wird. Denn eine einzelne Wahrnehmung durch die Sinne (species sensibilis) kann von uns nur durch das Allgemeine mehrerer sinnlicher Anschauungen, d. h. durch den Begriff derselben (species intelligibilis) erkannt werden. 2. Dieser Begriff muß von Allem, was in dem Gegenstande ist, oder was von ihm ausgeht, die Wurzel und das Fundament bilden; oder dieser Begriff muß dem Individuum seine Qualität allseitig einprägen. 3. Daher muß es durch diesen Begriff auch von jedem andern unterschieden werden. Denn Qualität und Quantität sind nicht bloße Modalitäten, bloße Seinsweisen, wie Hegel in seiner Logik will, sondern die Qualität wenigstens begründet immer eine wirkliche Verschiedenheit.

Wenden wir dies auf das Wesen Gottes an: so ist dasselbe für uns freilich nur der Analogie nach, aber doch in Wahrheit erkennbar; wie wir im ersten Abschnitte bewiesen haben. Nämlich durch jedes Attribut Gottes, dessen Inhalt ein Gutes ist, wird Gott seinem Wesen nach bezeichnet, jedoch bildet den Begriff des Wesens Gottes nach Ansicht Einiger die absolute Nothwendigkeit, nach Ansicht Anderer die Aseität; wie dort ebenfalls gesagt ist. Darüber mag man nach Belieben denken, aber die oben angegebene Erklärung von Wesen findet auch auf das Wesen Gottes ihre Anwendung. Das Wesen Gottes ist dasjenige, wodurch Gott das ist, was er ist, nämlich das absolute Sein, die absolute Nothwendigkeit, die absolute Vollkommenheit, oder wie immer man es ausdrücken will; was völlig gleich gilt, weil Gott Alles, was er hat, auch selbst ist.

Wie stellen sich nun zu essentia die beiden Bezeichnungen natura und substantia? Für Wesen werden auch häufig natura und substantia als durchaus gleichbedeutend gebraucht. Dieses muß schon sehr früh angefangen sein, indem man substantia schon sehr früh als Uebersetzung von οὐσία erwähnt findet, daher auch der bekannte terminus technicus μετουσίωσις, wofür in der abendländischen Kirche transsubstantiatio, während doch substantia eigentlich nur von ὑπόστασις eine Uebersetzung sein sollte. Aber diese völlige Gleichsetzung ist irrthümlich, weil doch, wenigstens dem Begriffe nach, einige Verschiedenheit herrscht; wie auch schon der h. Thomas in dem angeführten Satze erinnert. Denn das lateinische natura kommt von nascor und bezeichnet daher eigentlich den Ursprung. Weil durch den Ursprung das Dasein und somit das Wesen bestimmt ist, so verlor natura im Verlaufe der Zeit seine eigentliche Bedeutung und wurde oft für Wesen gebraucht. Aber insofern als Natur von Wesen noch unterschieden wird, bezeichnet natura nach dem Ausdrucke des h. Thomas das principium actus: d. h. die Natur eines Gegenstandes ist der Grund einer bestimmten Wirkung, welche derselbe äußert.*) Daher legen wir, wie der h. Thomas sagt, nur denjenigen

---

*) So sagen wir: Die Natur des Menschen fordert einen geordneten Staatshaushalt; oder die Natur des und des Gegenstandes verlangt dies; der Natur des Gegenstandes entspricht dies. So sagen wir: die Natur dieser Pflanzen, die Natur dieser Thiere erfordert eine solche Behandlung. Aber bei lebenden Wesen wird dann gewöhnlich Naturell gebraucht.

Gegenständen dieselbe Natur bei, welche dieselbe Wirkung äußern. Natur in dem angegebenen Sinne ist bei den Vätern, sowohl den griechischen, als den lateinischen, sehr gewöhnlich. So beweisen sie, daß in Christo zwei Naturen gewesen seien, aus den verschiedenen Wirkungen beider Naturen. Das lateinische Wort natura und unser deutsches Natur ist auch ganz das griechische φύσις. Natur gebrauchen wir jetzt in dem Sinne, daß es uns alles Das bedeutet, was das Dasein eines Gegenstandes als eines solchen bedingt. Die Unterscheidung zwischen natürlich und übernatürlich gilt offenbar auf Gott nicht. Substantia wird gewöhnlich erklärt: Substantia est id, quod nullo alio indiget, cui inhaereat ad exsistendum. In diesem seinen wahren und eigentlichen Sinne ist der Begriff substantia zunächst ein negativer; denn er schließt von einem Gegenstande die wesentliche Abhängigkeit in dem Sein desselben aus; ähnlich wie der Begriff des Seins, des möglichen sowohl als des wirklichen, die Abwesenheit eines innern Widerspruches bezeichnet. Substantia kann in einem dreifachen Sinne genommen werden: 1. Für essentia. Für diesen Sprachgebrauch sind viele Stellen des h. Augustin de Trinitate, z. B. lib. V, cap. 2, nro. 3; cap. 8, nro. 9; lib. VII, cap. 4, nro. 7: Sicut iam diximus, non aliter in sermone nostro, id est latino, essentia quam substantia solet intelligi. 2. Für dasjenige, was die Grundlage der Accidenzen und Seinsweisen bildet. Alsdann steht es für suppositum, d. h. bezeichnet den Träger irgend eines Begriffes, oder das Einzelwesen irgend einer Gattung. So besonders in der von Boëthius erfundenen Erklärung der Person: Persona est rationalis naturae individua substantia; wozu der heil. Thomas I, quaest. 30, art. 1, ad 1: Substantia non ponitur in definitione personae, secundum quod significat essentiam, sed secundum quod significat suppositum: quod patet ex hoc, quod additur individua. Ad significandum autem substantiam sic dictam habent Graeci nomen ὑπόστασις. Unde sicut nos dicimus tres personas, ita ipsi dicunt τρεῖς ὑποστάσεις. Nos autem non consuevimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiae propter nominis aequivocationem. Der Begriff persona ist von den vernünftigen Geschöpfen hergenommen. Substantia bezeichnet in jener Erklärung der Person einen einzelnen Träger des vernünftigen Daseins, und steht also für suppositum. 3. Für einen an und für sich bestehenden Gegenstand, oder für einen Gegenstand, insofern derselbe in seinem Sein an sich betrachtet wird. In diesem Sinne wenden wir das Wort Substanz sowohl von Gott als von den Geschöpfen an, und sagen, daß diese an und für sich verschiedene Substanzen sind; wogegen die Pantheisten behaupten, daß außer der Einen göttlichen Substanz keine andere existire.

3. Wir sagten nun vorher, daß in der h. Schrift das Wesen Gottes nicht ausschließlich einem Einzigen, sondern Mehreren zugeeignet wird. Dies geschieht schon im A. T., so sehr auch von einigen Theologen die Meinung verfochten ist, daß in demselben keine Spur des Trinitätsgeheimnisses gefunden werde. Schon in der Darstellung von der Entstehung und Ausschmückung der körperlichen Welt im ersten Capitel der Genesis ist die Unterscheidung zwischen Gott dem Befehlenden und Gott dem Ausführenden höchst merkwürdig. So V. 3 der Befehl, V. 4 und 5 die Ausführung. Aber noch deutlicher V. 6 der Befehl, V. 7 und 8 die Ausführung; V. 14 und 15 der Befehl, V. 16—19 die Ausführung; V. 20 der Befehl, V. 21—23 die Ausführung; V. 24 der Befehl, V. 25 die Ausführung. Die Erklärung,

Gott habe sich selbst einen Befehl gegeben, oder Gott habe sich durch den Befehl selbst ermuntert, ist abgeschmackt. Deßhalb bleibt diese Unterscheidung zwischen Gott dem Befehlenden und Gott dem Ausführenden immer höchst merkwürdig. Denn hier ist eine dunkle Spur, daß das Wesen Gottes in der h. Schrift nicht bloß einem Einzigen ausschließlich, sondern Mehreren zugeeignet werden muß. Einige Theologen wollen in dem Befehlenden den Vater, in dem Ausführenden den Sohn finden; Andere in dem Befehlenden lieber den Sohn, in dem Ausführenden den h. Geist. *) In der Lehre von der Entstehung des Menschen V. 26—31 kommt außer dieser Unterscheidung zwischen Gott dem Befehlenden und Gott dem Ausführenden auch noch der Plural vor. Die Erklärungen, welche die Juden den Christen gegenüber, welche diese Stelle für eine Mehrheit der Personen in Gott anzogen, machten, sind höchst abgeschmackt. Z. B. die Erklärung, Gott habe mit diesen Worten die Engel angeredet. Dagegen spricht die Ehrfurcht gegen Gott und sein Wort: „Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse. Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn"; womit schon Irenäus und Tertullian diese jüdische Erklärung abwiesen. Noch unstatthafter ist die Ansicht, Gott habe auf diese Weise die Elemente zur Theilnahme an der Hervorbringung des Menschen aufgefordert, nämlich die Erde und den Himmel, oder Gott habe als Arbeiter vor einem großen Werke sich selbst ermuntert. Diese beiden Erklärungen bezeichnet der h. Justinus cum Tryphone nro. 62 als von jüdischen Lehrern gegebene. Man sieht daraus, wie sehr die Juden schon in der frühesten Zeit bestrebt waren, Gott als nur in einer Person bestehend festzuhalten, obschon das alte Testament, abgesehen von allen andern Andeutungen der Dreieinigkeit Gottes, doch die Gottheit des Messias so unverkennbar bezeugt, wie wir sogleich sehen werden. Gegen die letzte bemerkt der heil. Basilius noch mit Recht, daß kein vernünftiger Arbeiter so feierlich mit sich selbst sprechen würde. Nicht besser ist die Annahme, Gott habe in der Weise im Plural gesprochen, wie es wohl die Könige in ihren Erlassen zu thun pflegen. Denn von diesem Sprachgebrauche der Könige findet sich in der h. Schrift kein Beispiel. *So bleibt nur übrig, daß diese Worte verstanden werden können, wenn das göttliche Wesen, dessen Einheit die h. Schrift im alten Bunde überall bezeugt, in Mehreren, wenigstens in Zweien existirt.* Ohne diese Annahme wird man keinen vernünftigen Sinn herausbringen. Aehnlich verhält es sich mit Gen. 3, 22: (die Erklärung, daß Adam nun durch eigene Erfahrung das Böse wisse und insofern Gott gleich geworden sei, welcher nämlich dasselbe durch sich selbst als das seinem Wesen Widerstrebende erkennt). Ebenso 11, 7. 8, wo die Mehrheit in Gott angedeutet wird: „Kommet, lasset uns niedersteigen und ihre Sprache verwirren"; und 19, 24: „Der Herr ließ über Sodoma und Gomorrha Schwefel und Feuer vom Herrn vom Himmel herab regnen." Alle diese aus der Genesis entnommenen Stellen erhalten dadurch noch mehr Gewicht, daß insbesondere im ganzen Pentateuch die Einheit Gottes so nachdrücklich hervorgehoben wird. Ebenso hat man auch darin, daß der Plural אֱלֹהִים mit dem Singular בָּרָא Gen. 1, 1 verbunden wird, dieses Geheimniß gefunden. Indeß steht אֱלֹהִים auch mit dem Plu-

*) Vergl. unten §. 47. Nro. 1. die Ansicht des h. Thomas darüber.

ral des Adjectivs, Deut. 5, 26: **ut audiat vocem Dei viventis:** im Hebräischen ist es der 23. Vers קוֹל אֱלֹהִים חַיִּים; Josue 24, 19: אֱלֹהִים קְדֹשִׁים **Deus sanctus:** und mit dem Plural des Zeitworts Gen. 20, 13. — Ebenso werden auch in den andern Büchern des A. T. Spuren dieses Geheimnisses gefunden. So bei Isaias 6, 8: „Wen werde ich senden, und wer wird für uns gehen?" fragt Gott. Aber vor Allem ist die wichtige Stelle Cap. 48, V. 12—16, wo Gott sich als von Gott und dessen Geiste gesendet darstellt; und wo Gott sich selbst als fruchtbaren bezeichnet. Isaias 66, 9: „Sollte ich, der Andere gebären macht, nicht selbst auch gebären, spricht der Herr: sollte ich, der Andere fruchtbar macht, unfruchtbar sein? spricht der Herr, dein Gott?" Endlich hat man auch einen Anklang dieses Geheimnisses in Michäas 5, 5, nämlich in der dort vorkommenden Mehrheit **Suscitabimus**, finden zu dürfen geglaubt, wozu der h. Hieronymus bemerkt (tom. **VI. Edit. Paris. 1845, pag. 1201**): **Suscitabimus ego et Filius meus et Spiritus sanctus, iuxta illud, quod in Genesi scriptum est: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;** ebenso in Ps. 32, 6: **Verbo Domini coeli firmati sunt, et Spiritu oris eius omnis virtus eorum;** in dem dreimaligen Lobpreis Is. 6, 3; in dem dreifachen Segen Num. 6, 24—26: „Der Herr segne dich und behüte dich. Der Herr zeige dir sein Angesicht und sei dir gnädig. Der Herr wende zu dir sein Angesicht und gebe dir Frieden." Viele Theologen berufen sich auch, um das Geheimniß der allerheiligsten Dreieinigkeit im A. T. nachzuweisen, auf diejenigen Stellen, in denen die Weisheit als persönlich und ewig bei Gott seiend dargestellt wird: Sprüche Salom., im ganzen achten Capitel; dann auch im Buche der Weisheit und im Buche Ecclesiasticus. Das achte Capitel der Sprüche Salomons wird von der Kirche auf die allerseligste Jungfrau angewendet; worüber wir in der Lehre von der Erlösung handeln werden. Uebrigens kann damit recht gut die Ansicht jener Theologen bestehen, weil uns in einer Stelle der heiligen Schrift sehr wohl mehrere Wahrheiten mitgetheilt sein können. — Aber der wichtigste Beweis aus dem A. T., daß das Wesen Gottes nicht Einem ausschließlich, sondern Mehreren zugeeignet wird, sind ohne Zweifel diejenigen Stellen des alten Testaments, in welchen die Gottheit des Messias gelehrt wird. Deren ist eine große Menge, worüber ebenfalls bei der Lehre von der Erlösung weiter zu handeln ist. Wir erinnern hier nur an die beiden Stellen aus den Psalmen, Ps. 2, 7; und Ps. 109, 1 flg., weil diese im neuen Testamente selbst zum Beweise der Gottheit des wirklich gesandten Messias gebraucht werden. Aus dem Gesagten folgt, daß die Behauptung, im alten Testamente finde sich keine Spur der Dreieinigkeit, eine sehr ungegründete ist. Allerdings läßt sich aus allen diesen Stellen die Dreieinigkeit nicht beweisen, vielmehr erhalten sie alle erst durch das neue Testament, in welchem die Offenbarung dieses Dogmas eigentlich statt finden sollte, das erforderliche Licht; was übrigens vom ganzen alten Testamente gilt. Aber sie enthalten doch das Geheimniß in seinem Keime, oder in allgemeinen Umrissen. Uebrigens ist es auch nicht möglich, daß sich im alten Testamente diese Spuren der Dreieinigkeit nicht finden sollten. Denn die Wahrheit ist ein in sich selbst untheilbares und untrennbares Ganze; wo daher die übrigen Wahrheiten über Gott und unser Verhältniß zu ihm mit so wunderbarer Mannigfaltigkeit auseinandergesetzt wurden, da konnte auch der Mittelpunkt aller Wahrheit über Gott, nämlich die Dreieinigkeit, nicht ganz unerwähnt

bleiben. Aus demselben Grunde muß auch angenommen werden, daß die Heiligen des alten Bundes um dieses Geheimniß gewußt haben. Denn wahre Heiligkeit, wie doch die Heiligen des alten Bundes sie gehabt haben, ist nie ohne die Erkenntniß der Wahrheit; diese aber ist ein Ganzes. Indeß muß immer zugegeben werden, daß die Dreieinigkeit erst im neuen Bunde durch den Mensch gewordenen Sohn Gottes uns verkündigt ist, und daß deßhalb eigentlich erst aus dem neuen Bunde der Beweis der Dreieinigkeit entnommen werden kann. Nämlich so entschieden auch das neue Testament einerseits die Einheit des göttlichen Wesens festhält, wenngleich es diese Wahrheit weniger eindringlich als das alte Testament hervorhebt, weil dieselbe der Menschheit schon mehr zu eigen gemacht war: so läßt sich doch aus dem neuen Testamente nachweisen, daß dasselbe das Wesen Gottes nicht ausschließlich Einem, sondern Dreien zueignet, welche es mit den Namen Vater, Sohn, heiliger Geist bezeichnet. Dies ist nachzuweisen.

§. 46. Fortsetzung. Die Gottheit des Logos. Die Consubstantialität des Logos mit Gott. Der Logos in menschlicher Natur ist Jesus Christus.

1. Unter den Stellen des neuen Testaments, in welchen das göttliche Wesen Mehreren zugeeignet wird, nimmt wohl das erste Capitel des Evangeliums des Johannes V. 1 — 18 den vorzüglichsten Rang ein. Im ersten Verse seines Evangeliums unterscheidet der h. Johannes zwischen Gott und dem Λόγος, welches griechische Wort das lateinische Verbum, das deutsche Wort ist, d. h. der wirkliche Gedanke; denn das Wort ist nur der Gedanke in Wirklichkeit; und dann der Gedanke in dem vernehmbaren Ausdrucke durch die Stimme; wie das in unsrer menschlichen Einrichtung von Natur aus gegründet liegt. Wort ist also eigentlich conceptio mentis; (denn bei sermo wird mehr auf die Aussprache geachtet: die nach einem bestimmten Plane geordnete, angelegte Rede). Von diesem Logos sagt die heil. Schrift Joh. 1, 1 ein Dreifaches aus: 1. Derselbe sei im Anfange gewesen. Für einen Jeden, welcher die wesentliche Verschiedenheit Gottes und des Weltalls festhält, und Gott als ewig, das Weltall als zeitlich auffaßt, kann dieses: Im Anfange nur so viel heißen, als: Im Anfange des Weltalls, so daß der h. Johannes durch diese Worte den Logos allem Gewordenen oder Zeitlichen gegenüberstellt und folglich die Ewigkeit des Logos lehrt. Er sagt dann 2., der Logos war bei Gott; und 3., der Logos war Gott. Denn das λόγος Subject, θεός Prädicat ist, geht aus dem Griechischen hervor, in welchem Logos den Artikel hat. Also hat nach dieser Darstellung der h. Schrift auch der Logos an dem Wesen Gottes Theil, ist ebenfalls Gott, ist mit dem vom alten Bunde gelehrten und geglaubten Gott in innigster Gemeinschaft, was die h. Schrift durch das Zweite bezeichnet: Der Logos war bei Gott. Also lehrt die h. Schrift in dieser Stelle, daß an dem Wesen Gottes nicht bloß der im alten Testamente verkündete und vom israelitischen Volke angebetete und verehrte Gott Theil habe, sondern außer diesem auch der Logos; oder daß das Wesen Gottes in Beiden existirt. Von diesem Logos lehrt dann die h. Schrift V. 14: derselbe sei Fleisch geworden; d. h. habe die menschliche Natur angenommen. Dieses drückt die h. Schrift sonst gewöhnlich durch die Wendung aus, der Sohn Gottes sei in die Welt gekommen. Das Kommen des Sohnes Gottes in die Welt bedeutet nichts anders, als die Annahme der menschlichen Natur durch ihn. Und zwar ist nach der Lehre der h. Schrift dieser menschgewordene Lo-

gos und Jesus von Nazareth, oder Jesus Christus, der verheißene Messias, eine und dieselbe Person. Denn dafür spricht, um eine einzelne Stelle hervorzuheben, V. 15 im Vergleiche mit V. 29 und 30. Denn im V. 15 und flg. wird das Zeugniß Johannes des Täufers über den menschgewordenen Logos, von welchem im unmittelbar vorhergehenden Verse die Rede war, angeführt. Aber dieses nämliche Zeugniß wird von demselben heil. Johannes dem Täufer V. 29 und 30 über Jesus von Nazareth, den verheißenen Messias, ausgesagt. Auch hatte die h. Schrift vorher schon gesagt, V. 6—9, Johannes der Täufer habe über den Logos, welcher das wahrhaftige Licht der Menschen sei, Zeugniß gegeben, nämlich um die Menschen zum Glauben an ihn zu bewegen. Der Logos sei zwar in sein Eigenthum gekommen, d. h. sei zwar zu dem jüdischen Volke, dem Träger der göttlichen Offenbarungen vor der Erscheinung des menschgewordenen Sohnes Gottes, gekommen, als der demselben verheißene Messias, habe aber keine Aufnahme, d. h. keine allseitige, gefunden. Uebrigens ist die Identität des menschgewordenen Logos mit Jesus Christus nicht sowohl aus einzelnen Stellen, sondern vielmehr aus dem ganzen Zusammenhange des Johanneischen Evangeliums nachzuweisen. Namentlich folgt sie aus der Verbindung aller derjenigen Stellen, in welchen Jesus Christus sich das Wesen Gottes und göttliche Attribute zuschreibt, mit allen denjenigen Stellen, in welchen der Herr sich als vom Vater gesendet*), als in die Welt gekommen und als den Menschensohn bezeichnet. Diese Identität aber ist für uns hier sehr beachtenswerth, 1. deßhalb, weil wir nun wissen, welches bestimmte menschliche Individuum wir als den menschgewordenen Logos ansehen müssen, nämlich Jesum von Nazareth, den unsern Stammeltern und dem auserwählten Volke verheißenen Messias, den von der allerseligsten Jungfrau Maria Gebornen; 2. weil wir nun alle Stellen der h. Schrift, welche die Gottheit Jesu Christi bezeugen, und gleichfalls alle Stellen der Väter, in denen sie uns Christum als Gott verkündigen, und ebenso die Erklärungen der Kirche über die wahre Gottheit Christi als ebenso viele Zeugnisse über die wahre Gottheit des Logos ansehen müssen. Die Beweise für die Gottheit Christi fordern dann die nothwendige Voraussetzung, daß die göttliche Wesenheit wenigstens in Zweien, in demjenigen, welchen der alte Bund als Gott verehrte und anbetete, und in Jesu Christo existirt; und sind so ein reflexer Beweis für die Trinität. Im 14. Verse sagt der h. Johannes vom Logos nicht bloß, derselbe habe die menschliche Natur angenommen, sondern er habe auch unter Menschen verweilt und seine Herrlichkeit den Menschen geoffenbart; was er nachdrücklicher in seinem ersten Briefe Cap. 1, V. 1—3 ausspricht, (welcher Brief nach der gewöhnlichen Annahme der Theologen nur ein Begleitungsschreiben des Evangeliums war). Bei dieser Gelegenheit nennt der h. Johannes den Logos den Eingebornen des Vaters: **Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis: et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis. Plenum** ist Apposition zu dem Nominativ **Verbum**, wie das Griechische ὁ Λόγος und πλήρης beweisen. Die heilige Schrift sagt **gloriam quasi Unigeniti a**

*) Wir werden nachher sehen, daß es einer göttlichen Person insofern zukommt gesendet zu werden, als sie von einer andern ihren Ursprung nimmt und auf eine neue Weise in den Dingen zu sein anfängt. So ist der Sohn in die Welt gesandt worden, weil er auf eine eigenthümliche Weise dort zu sein anfing, wenngleich er auch schon vor seiner Menschwerdung in der Welt war.

Patre: δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. Das **quasi** (ὡς) soll hier nicht bloß eine Gleichstellung in Gedanken ausdrücken, so daß der Sinn wäre: „Eine Herrlichkeit, gleichwie der Eingeborne Gottes sie haben würde, wenn Gott einen Eingebornen, einen Sohn hätte; oder wie der in den vorhergehenden Versen genannte Logos sie haben würde, wenn dieser der eingeborne Sohn Gottes wäre", sondern das **quasi** (ὡς) drückt hier eine wirkliche Gleichstellung aus, wie das V. 18 beweist: „Kein Mensch habe Gott gesehen; aber der eingeborne Sohn, der im Schooße des Vaters sei, habe uns ihn kennen gelehrt." Denn hier wird der menschgewordene Logos wirklich für den Eingebornen des Vaters erklärt. Nach dem Zusammenhange, d. h. nach der Stellung dieses Verses zwischen dem Vorhergehenden und Nachfolgenden, ist dieser eingeborne Sohn Jesus Christus. Aber durch ihn sind alle Offenbarungen Gottes geschehen, nämlich die alttestamentlichen mittelbar, die neutestamentlichen unmittelbar. Der eingeborne Sohn Gottes Jesus Christus hat alle Offenbarungen Gottes zu ihrer Vollendung und zu ihrem Abschlusse gebracht; und deßhalb sagt hier die h. Schrift mit Recht von ihm: Er habe uns Gott kennen gelehrt; denn er ist der Vermittler aller Offenbarungen Gottes nach Außen. Also wird im V. 14 gelehrt, daß der Logos der Eingeborne des Vaters oder der Sohn des Vaters sei, und der im alten Testamente verkündigte und vom jüdischen Volke angebetete Gott wird Vater genannt. Der nothwendige Schluß aus dieser ganzen Gedankenreihe über das erste Capitel des Johannes ist also dieser: 1. Nach der Lehre, welche die heilige Schrift an dieser Stelle vorträgt, kommt die Wesenheit Gottes Zweien zu. 2. Aber diese Beiden sind in der innigsten Gemeinschaft mit einander, und werden daher Vater und Sohn genannt. Diese Gemeinschaft drückt Christus noch deutlicher aus, wenn er Joh. 10, 30 sagt: „Ich und der Vater sind Eins"; und vorzüglich 14, 9—11. 3. Die Benennungen Vater und Sohn sind allerdings aus den Geschöpfen entnommen, weil wir überhaupt Gott nur aus den Geschöpfen benennen können. Aber alle diese Benennungen Gottes gewähren uns, wenn auch nur eine analoge, doch eine wahre und wirkliche Erkenntniß Gottes. Sonst würden sie auch nicht von der heiligen Schrift, den hh. Vätern und der Kirche gebraucht sein. Daher müssen auch diese Benennungen Vater und Sohn für die Beiden, welchen die Wesenheit Gottes zukommt, ein wahres und wirkliches, zwischen ihnen bestehendes Verhältniß bezeichnen; und zwar muß dies Verhältniß eine Abhängigkeit zwischen Beiden sein. Oder es muß durch diese Benennungen die Mittheilbarkeit des göttlichen Wesens und die Existenz desselben in Zweien ausgedrückt sein.

2. Aber warum diese Benennungen Vater und Sohn gebraucht sind, können wir uns aus demjenigen, was wir bisher als Lehre der göttlichen Offenbarung über Gottes Wesen erkannten, klar machen. Denn dieser zufolge ist Gott seiner Natur nach nur Einer, oder ist die Wesenheit Gottes nur eine einzige. Ferner ist Gott bloße Wirklichkeit, pure Geistigkeit und durchaus unveränderlich. Soll daher die Wesenheit Gottes, obschon sie nur eine einzige ist, was der Grundsatz der ganzen göttlichen Offenbarung ist, dennoch Zweien zukommen, wie das die heilige Schrift an dieser Stelle unwidersprechlich lehrt: so kann dieses nach den angegebenen Wahrheiten über das Wesen Gottes nur in der Weise möglich und gedenkbar sein, daß Gott sich selbst erkennt, d. h. sich in sich von sich selbst unterscheidet, oder daß Gott eine Vorstellung von sich selbst hat, und daß diese Vorstellung Gottes von sich selbst ein Selbstbewußter ist, d. h. Erkenntniß und Willen hat, wie Gott

selbst. Aber daß Gott wirklich sich selbst erkennt, insoweit er erkannt werden kann, d. h. sich selbst begreift, ist bei der Lehre von der Erkenntniß Gottes bewiesen worden. Lessing hat irgendwo sehr trefflich geschrieben: „Wenn Gott keine Vorstellung von sich selbst hätte: so wäre er nicht Gott.“ Denn dann hat Gott der Erkennende die Wesenheit Gottes, ebenso wie Gott der Erkannte, weil Gott Alles, was er erkennt, nur durch seine Wesenheit erkennt, wie wir bei der Lehre von der Erkenntniß Gottes gesehen haben. Der Act des Erkennens ist es, durch welchen der Sohn vom Vater von Ewigkeit und in Ewigkeit erzeugt wird. Diese Darstellung ist freilich nur eine conclusio theologica, aber sie ergibt sich aus den göttlichen Namen: Vater, Sohn, Wort mit Nothwendigkeit. Durch diese Namen Gottes führt uns die heilige Schrift selbst auf jene Darstellung hin, welche uns weitere Aufschlüsse über das Verhältniß des Sohnes zum Vater und darum über das Innere Gottes gibt. Man darf daher diese Darstellung nicht für einen bloßen Anthropomorphismus erklären wollen. Eines Anthropomorphismus in Beziehung auf Gott machen wir uns dann schuldig, wenn wir Gott aus Theilen bestehen lassen und wenn wir das Unvollkommene der Geschöpfe auf Gott übertragen. In dieser Darstellung aber so wie in allen göttlichen Namen schöpfen wir nur aus dem Vollkommenen der Geschöpfe eine analoge Erkenntniß Gottes. Nämlich alle Thätigkeit des erschaffenen Geistes ist Erkennen und Wollen. Durch die Thätigkeit des Erkennens, sagen wir, wird der Sohn vom Vater erzeugt, durch den Act des Wollens geht der h. Geist von Beiden aus; wie wir nachher sehen werden. Darum bleibt aber des Unbegreiflichen in diesem Dogma noch genug, wie wir vorher schon andeuteten. Also durch den Act des Erkennens nimmt der Sohn vom Vater den Ursprung. Beide sind dann auf das innigste mit einander vereinigt, sind und bleiben in einander, und die Wesenheit Gottes ist und bleibt nur Eine. Das unerforschliche Geheimniß tritt aber besonders darin hervor, daß die einzige und dieselbige Wesenheit Gottes von Ewigkeit zugleich in zwei Selbstbewußten, d. h. in zwei Erkennenden und Wollenden *) Existenz hat. Existenz ist nichts Anderes, als Wesenheit in der Wirklichkeit. Existenz ist also mehr als Möglichkeit, und deßhalb mehr als Wesen. Denn das Wesen eines Gegenstandes kann auch noch als bloß in der Möglichkeit vorhanden gedacht werden, wenn nämlich der Gegenstand selbst ein bloß möglicher ist. Aber Existenz drückt immer die Wirklichkeit aus. Daher erklären Einige: Exsistentia est possibilitatis complementum. Von Gott sagen wir deßhalb, daß er durch seine Wesenheit existire, weil seine Wesenheit der Grund ist, warum er existirt. Denn in Gott ist essentia und exsistentia dasselbe, weil sein Sein seine Wesenheit ist. Da nun Gott der Erkennende und Gott der Erkannte durchaus gleich und ähnlich sein müssen, wegen der Einheit der göttlichen Wesenheit, ebenso wie der erschaffene Geist, als sich selbst erkennender und von sich selbst erkannter: so wird mit Recht Gott, als sich selbst

*) Denn Sein, Erkennen und Wollen als Ausdrücke der göttlichen Vollkommenheit kommen jeder einzelnen göttlichen Person zu. Bezeichnet man aber durch Sein, Erkennen und Wollen die drei göttlichen Personen, und versteht also unter diesen Ausdrücken Gott als das persönliche Sein, Gott als das persönliche Erkennen, Gott als das persönliche Wollen, dann besteht zwischen Sein, Erkennen und Wollen ein unmittheilbarer Unterschied, nämlich der persönliche Unterschied, durch welchen jede einzelne göttliche Person ein aliud suppositum der göttlichen Wesenheit ist.

Erkennender, Vater genannt, und Gott, als von sich selbst Erkannter, Sohn. Denn die Selbsterkenntniß hat eine gewisse Aehnlichkeit mit der Erzeugung, welche der Ursprung eines Lebenden von einem Lebenden nach der Aehnlichkeit der Natur ist. Das lateinische Wort generatio wird 1. für unser deutsches Entstehen überhaupt gebraucht, und ist dann dem Vergehen entgegengesetzt. Dann bezeichnet es das Hervorgehen aus dem Sein in der Möglichkeit in das Sein in der Wirklichkeit. 2. Für den Ursprung eines Lebenden von einem Lebenden; aber nicht eines jeden Lebenden, sondern nur desjenigen, welches mit seinem Ursprunge unter dieselbe Species fällt; z. B. eines Menschen von einem Menschen, eines Pferdes von einem Pferde. In diesem Sinne wird generatio gewöhnlich erklärt als origo viventis a principio vivente coniuncto in similitudinem naturae. Offenbar findet auch bei dieser Erzeugung ein Hervorgehen aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit statt, und insofern kann sie auf Gott nicht angewendet werden. Denn Gott ist bloße Wirklichkeit (actus purissimus) und durchaus unveränderlich. Aber insofern kann doch der Begriff generatio zur Benennung Gottes aus den Geschöpfen gebraucht werden, als er den Ursprung eines Lebenden von einem Lebenden nach der Aehnlichkeit derselben Natur bezeichnet. Denn jedes Erkennen ist die Aeußerung eines geistigen Lebens. Auch geht der zweite Selbstbewußte in Gott von einem mit ihm verbundenen Ursprunge, von dem Vater, aus, nach den vorgelegten Lehren der heiligen Schrift. Und auch nach dem Begriffe der Aehnlichkeit, weil jede Erkenntniß ein Bild des erkannten Gegenstandes ist. Auch bleibt die Erzeugung in diesem Sinne in Gott, weil in Gott Sein und Erkennen dasselbe ist. Daher wird das Hervorgehen des Wortes in Gott Erzeugung genannt, und das hervorgehende Wort selbst der Sohn Gottes. Sollte ferner jenes ewige übersinnliche Verhältniß Gottes zu dem Erzeugniß seiner Selbstoffenbarung den Menschen geoffenbart und zumal in sinnlicher Erscheinung geoffenbart werden, so konnte es unter den Verhältnissen der sinnlichen Erscheinung durch kein anderes auf passende Art bezeichnet werden, als durch das Verhältniß des Vaters zum Sohne, da sich in diesem das Moment der Selbstoffenbarung in der Zeugung, das Moment der Wesensgleichheit in der Identität der Natur, das Moment der erscheinenden Aehnlichkeit in der sichtbaren Gestalt, und endlich jenes des Beisammenseins und der innigsten Verbindung in dem Bilde des häuslichen Kreises versinnlicht findet. Die körperliche Welt und darum die Sprache ist die entsprechende Hülle des Geistigen. Aus dem Gesagten leuchtet ein, daß die Benennungen Vater und Sohn für die Beiden, welchen nach dieser Stelle der heiligen Schrift die Wesenheit Gottes zukommt, sehr bezeichnend und passend gewählt sind. Nach dieser Stelle verstehen wir nun alle andern Stellen des neuen Testaments, in welchen Christus der Sohn Gottes, oder Gott der Vater Christi genannt wird. Denn die im N. T. vorherrschende Formel von Christus: „der Sohn Gottes" muß in diesem nämlichen Sinne genommen werden; worüber sogleich. Ebenso gibt uns auch diese Stelle Licht für alle aus dem alten Testamente vorher angeführten Stellen, in denen die Wesenheit Gottes Mehreren zugeeignet wurde.

3. Hier muß nun noch auseinandergesetzt werden, in welchen uneigentlichen Bedeutungen die Bezeichnung Gott und Sohn Gottes in den heiligen Schriften gebraucht wird. Darüber nur das Nothwendigste. Die Benennung S o h n G o t t e s, oder G o t t wird in der h. Schrift 1. denjenigen beigelegt, welche mit Gott in der innigsten Verbindung stehen, theils durch die visio beatifica im Himmel, Job 1, 6; 2, 1; 38, 7; (daher für die Heiligen noch jetzt der

Ausdruck divus gebräuchlich; z. B. divus Paulus, divus Thomas); theils durch die heiligmachende Gnade, Gen. 6, 2; Deuteron. 14, 1; Röm. 8, 14—17 und alle Stellen ähnlichen Inhaltes. In diesem Sinne ist es häufig im Buche Daniel 4, 5. 6. 15; 5, 11. 14. 2. Denjenigen, welche ein Amt verwalten und insofern die Stelle Gottes vertreten: Exodus 7, 1; 21, 6; 22, 8. 28; Psalm 46, 10; 81, 1. 6, worauf Christus Joh. 10, 34. 35. sich bezieht. 3. Demjenigen, welcher einen besondern Beruf von Gott erhalten hat Exodus 4, 22; Filius meus primogenitus Israël ist in Beziehung auf den besonderen Beruf des israelitischen Volkes gesagt. 4. Dem Adam, insofern derselbe nicht bloß der Seele nach von Gott erschaffen wurde, wie alle Menschen, sondern auch dem Leibe nach unmittelbar von Gott gebildet war, Lucas 3, 38. Christus, der menschgewordene Sohn Gottes, ist nicht bloß nach dem Inhalte, der in diesen verschiedenen Bezeichnungen liegt, der Sohn Gottes, sondern in einem viel höheren, ausschließlichen Sinne, daß er nämlich ebendesselben Wesens mit seinem Vater ist. Zu dieser Vorstellung scheinen sich die Juden zur Zeit Christi am schwersten haben erheben zu können; was wiederum ein Zeugniß gegen sie ablegt, wie wenig sie in den Geist des alten Testaments eingedrungen waren; da in diesem doch unverkennbar die Wesenheit Gottes als in Mehreren existirend gelehrt, und namentlich die Gottheit des Messias so sehr bestimmt hervorgehoben wird. Zwar war die Gottheit des Messias im alten Testamente deutlich genug verkündigt, indeß, in ihrem weltlichen Sinne befangen, achteten die meisten Juden zur Zeit Christi nicht auf diese Wahrheit, sondern dachten nur an den Messias, als an den Sohn Davids, und darum nach ihrem fleischlichen Sinne als an den Wiederhersteller des Davidischen Reiches. Dieser Vorstellung tritt Christus ausdrücklich entgegen, und macht darauf aufmerksam, daß er in einem von den in den heiligen Schriften sonst vorkommenden Bezeichnungen wesentlich verschiedenen Sinne Sohn Gottes genannt werde: Joh. 10, 34—36; Matth. 22, 42—45, an welchen beiden Stellen er sich auf das alte Testament beruft. Eine ähnliche Entwickelung und Steigerung der alttestamentlichen Formel vom Sohne Gottes findet sich darin, wenn sich Christus den einzigen Sohn Gottes, den einzig Gezeugten nennt (μονογενής) Joh. 3, 16. Schon die Emphase: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn dahin gab", weiset darauf hin, daß man sich unter diesem Einzigen etwas Höheres zu denken habe, als die Juden sich unter dem Messias, Davids Sohn, zu denken gewohnt waren; sodann ist dieser Einzige auch den vielen Gottessöhnen entgegengesetzt, die in den eben angeführten Stellen vorkommen, so daß wir auch durch diese Entgegensetzung zu der von uns aufgestellten höheren Auffassung des Sohnes Gottes geführt werden; ebenso wie Joh. 1, 18 die Bezeichnung unigenitus (μονογενής) in einer Verbindung gebraucht wird, daß der eingeborne Sohn nicht nur über alle andern Söhne gestellt, sondern auch über alles Sichtbare erhoben und in die innerste Tiefe der Gottheit versetzt wird. Aus allem Gesagten folgt, daß Christo, dem menschgewordenen Sohne Gottes, diese Bezeichnung Sohn und alle, die mehr oder weniger in der heiligen Schrift und den Vätern denselben Sinn ausdrücken, in einem besondern, ausschließlichen und allein vollen Sinne zukommt. Und zwar ist hier wohl zu beachten, daß nach ausdrücklicher Erklärung der Kirche die beiden Bezeichnungen Verbum und Filius durchaus dieselbe Geltung haben. Dies hat Pius VI. in der Bulle Auctorem fidei vom Jahre 1794 ausgesprochen, nro. LXXXV (Siehe Corpus Juris Canonici, Richter, Leipzig 1839,

pag. 161 der Zugabe zu dem 2. Bande): Duo speciatim notanda censemus, quae de augustissimo sanctissimae Trinitatis mysterio §. 2. Decreti de fide, si non pravo animo, imprudentius certe Synodo exciderunt, quae facile rudes praesertim et incautos in fraudem impellere valeant. Primum, dum, posteaquam rite praemisit, Deum in suo esse unum et simplicissimum permanere, continuo subiungens, ipsum Deum in tribus personis distingui, perperam discedit a communi et probata in Christianae doctrinae institutionibus formula, qua Deus unus quidem in tribus personis distinctis dicitur, non in tribus personis distinctus: cuius formulae commutatione hoc vi verborum subrepit erroris periculum, ut essentia divina distincta in personis putetur, quam fides catholica sic unam in personis distinctis confitetur, ut eam simul profiteatur in se prorsus indistinctam. Alterum, quod de ipsismet tribus divinis personis tradit, eas secundum earum proprietates personales et incommunicabiles exactius loquendo exprimi seu appellari Patrem, Verbum et Spiritum sanctum: — quasi minus propria et exacta foret appellatio Filii, tot Scripturae locis consecrata, voce ipsa Patris e coelis et a nube delapsa, tum formula baptismi a Christo praescripta, tum et praeclara illa confessione, qua beatus ab ipsomet Christo Petrus est pronunciatus, ac non potius retinendum esset, quod edoctus ab Augustino angelicus praeceptor vicissim ipse docuit: in nomine Verbi eandem proprietatem importari, quae in nomine Filii, (S. Thomae I, q. 34, art. 2, ad 3), dicente nimirum Augustino: Eo dicitur Verbum, quo Filius (de Trinitate VII, cap. 2.). Diese Erklärung der Kirche gibt uns Licht über alle diejenigen Stellen der heiligen Schrift, in welchen von Christo, als dem Worte Gottes oder dem Sohne Gottes die Rede ist. Aber von allen diesen Stellen der heiligen Schrift ist wohl die angeführte aus dem ersten Capitel des Evangeliums des Johannes die vorzüglichste und wichtigste, um zu beweisen, daß die Wesenheit Gottes in der heiligen Schrift nicht bloß Einem ausschließlich, sondern Mehreren zugeeignet werde. Die Wichtigkeit dieser Stelle geht auch besonders aus diesen geschichtlichen Factis hervor, daß die sämmtlichen gnostischen Secten, welche alle mit einander Antitrinitarier waren, durch das Johanneische Evangelium vernichtet wurden, und daß die Arianer sich vergebens bemühten, durch willkürliche Interpunktionen den einfachen Sinn der Worte zu verdrehen. Deßhalb haben wir diese Stelle vorangesetzt. Denn durch sie erhalten alle ähnlichen ihr Licht.

4. Zum Schlusse dessen, was über die gleiche Wesenheit des Sohnes mit dem Vater hier aus der h. Schrift vorgelegt ist, bemerken wir noch, daß die Auffassung des Verhältnisses, welches zwischen dem Vater und dem Sohne besteht, durch die Menschwerdung des Sohnes keineswegs erschwert ist; wie das wohl Einigen hat scheinen wollen, welche meinen, die Trinität, an sich schon das tiefste Geheimniß des Glaubens, werde dadurch noch verwickelter, daß eine der göttlichen Personen, die zweite nämlich, die menschliche Natur angenommen habe. Diese Vorstellung ist durchaus irrthümlich. Denn dadurch, daß die zweite Person in Gott die menschliche Natur angenommen hat, und Jesus Christus, als Gott sowohl, denn als Mensch, der natürliche Sohn Gottes ist, ist ja für die zweite Person in Gott keine Beschränkung eingetreten, sondern der Mensch Jesus Christus bildet nur mit ihr eine persönliche Einheit, ist in die hypostatische Vereinigung aufgenommen, und ist darum Jesus Christus eine

göttliche Person, nämlich die zweite Person in Gott. In dem Sohne Gottes ist durch die Inkarnation keine Veränderung eingetreten; denn Gott ist durchaus unveränderlich; sondern allein in dem Menschen Jesus Christus, welcher vom ersten Augenblicke seines Daseins an in die hypostatische Vereinigung mit ihm aufgenommen ward. Auch wird dies noch dadurch deutlicher, daß die Erkenntniß, die Christus als Mensch hatte, nicht dieselbe ist mit seiner göttlichen. Denn diese ist unendlich, wie die des Vaters und des heil. Geistes, und durch diese begreift er sich selbst. Seine menschliche Erkenntniß ist endlich, wie sein Gnadenmaaß, denn nie kann etwas Erschaffenes unendlich sein oder werden. Christus ist daher seiner göttlichen Natur nach von Ewigkeit und in Ewigkeit das persönliche Sichselbstbegreifen des Vaters, oder in ihm erkennt sich Gott, in wie weit er erkannt werden kann, in ihm erkennt er daher auch Alles, was er machen kann, oder der Sohn ist der Träger aller göttlichen Ideen, Coloss. 1, 16, daher die ewig beim Vater seiende Weisheit Prov. 8, 22 flg., daher ist Alles durch ihn gemacht, daher ist er das Leben und Licht der Menschen Joh. 1, 3—5. Also die Menschwerdung des Sohnes Gottes hindert nichts an der Auffassung der Trinität.

§. 47. Die Gottheit des heiligen Geistes. Die Consubstantialität des heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohne.

1. Aber in dem Johanneischen Evangelium wird die Wesenheit Gottes außer diesen beiden Selbstbewußten, dem Vater und dem Sohne, auch noch einem dritten Selbstbewußten zugeeignet; und dieser wird παράκλητος, der Tröster, oder der heilige Geist, genannt. Denn in der Abschiedsrede des Herrn an seine Jünger Joh. Cap. 14. 15. 16 u. 17 sehen wir einerseits Christum als Sohn sich dem himmlischen Vater gegenüberstellen, andererseits den heiligen Geist als Tröster Beiden gleichgestellt. So Cap 14, V. 16 u. 17: Christus will seinen Vater für seine Apostel bitten; dieser wird denselben einen andern Tröster, den Geist der Wahrheit, senden, welcher dann für immer bei den Aposteln bleiben soll. Weil dieser andere Tröster, der Geist der Wahrheit, hier neben den Vater und neben den Sohn gestellt wird, und weil diesen Beiden die Eine Wesenheit Gottes zukommt: so muß auch diesem Geiste der Wahrheit die Wesenheit Gottes zukommen. Hier haben wir also einen dritten Selbstbewußten, welcher an der Einen Wesenheit Gottes Theil nimmt. Denn daß dieser Geist der Wahrheit ein Selbstbewußter, d. h. ein Erkennender und Wollender ist, geht noch besonders aus V. 26 des nämlichen Capitels hervor. Dieselbe Gleichstellung des Geistes der Wahrheit mit dem Vater und mit dem Sohne findet sich Cap. 15 V. 26; wo Christus noch ausdrücklich hinzusetzt: Der heilige Geist gehe vom Vater aus. Was mit diesem Worte *ausgehen* gesagt sein soll, können wir für jetzt erst so verstehen, daß die Eine und Dieselbe Wesenheit Gottes, welche im Vater und im Sohne ist, auch im heiligen Geiste sein muß, weil sie nur Eine ist. Aber im Vater nach Weise des Ursprunges, im Sohne und im heiligen Geiste nach Weise des Ausgehens vom Ursprunge. Hieraus ersehen wir nun, wie wir die im alten Testamente vorkommenden Ausdrücke **Spiritus Domini**, und besonders die Stelle Isaias 11, 2—3 zu verstehen haben. Ueber die sämmtlichen Spuren der Trinitätslehre im alten Testamente bemerkt der h. Thomas **I, 74, 3, ad 3: In utroque opere creationis et formationis Trinitas Personarum insinuatur. In creatione quidem persona Patris per Deum creantem, persona Filii per principium, in quo creavit, et persona Spiritus sancti per Spiritum, qui superfertur aquis.**

In formatione vero persona Patris in Deo dicente, persona vero Filii in Verbo, quo dicitur, persona Spiritus sancti in complacentia, qua vidit Deus esse bonum, quod factum erat. Besonders findet sich diese Gleichstellung des Vaters, des Sohnes und des Geistes der Wahrheit Joh. 16, V. 7—15. Die Herabsendung dieses Geistes der Wahrheit bezeichnet die heilige Schrift Joh. 7, 39 als die Frucht oder Wirkung des Leidens Christi; und bei Joh. 3, 5 nennt Christus diesen Geist der Wahrheit den heiligen Geist, nämlich weil es ihm zukommt, die Seelen zu heiligen.*) Der Vater ist Begründer der Natur, der Sohn Verdiener der Gnade für die gefallene Natur, der heilige Geist wirklicher Ausspender dieser Kräfte eines wahrhaft göttlichen Lebens. Πνεῦμα heißt der Hauch, daher die Uebersetzung **Spiratio** oder **Spiritus.** So wie Gott sich selbst erkennt, so will er auch sich selbst. Das persönliche Sichselbstwollen Gottes ist die Person des heiligen Geistes. **Spirare** wird im Lateinischen immer mit allen Bewegungen des Willens, besonders insofern er seinen Einfluß auf den ganzen Menschen, d. h. auf das Gemüth äußert, verbunden z. B. **spirare amorem, spirare benevolentiam, spirare odium, vindictam, iram.** Vergl. **Forcellini s. v.** Also wird in dem Evangelium des h. Johannes ausdrücklich gelehrt, daß die Eine und dieselbe Wesenheit Gottes in dreien Selbstbewußten, nämlich in dem Vater, in dem Sohne und in dem heiligen Geiste existirt. Das Evangelium des h. Johannes ist unter den vier Evangelien zuletzt geschrieben, nämlich etwa gegen Ende des ersten Jahrhunderts. Es war, wie schon gesagt, gegen alle Angriffe der Häretiker auf dieses Dogma die festeste Stütze desselben, nämlich das vorzüglichste Beweismittel in der Kirche für den apostolischen Ursprung dieser Lehre.

2. Aber wird denn die Dreieinigkeit von den drei ersten Evangelisten, den sogenannten Synoptikern, nicht verkündet?**) Bei manchen deutschen Dogmatikern ist es gegenwärtig die gewöhnliche Ansicht, daß die Dreieinigkeit aus denselben nicht bewiesen werden könne. Uebrigens dürfte diese Ansicht doch wohl ungegründet sein. Denn 1. daß die Gottheit Christi aus den drei ersten Evangelien bewiesen werden könne, ist unläugbar. Aber wenn Christus wahrer Gott ist, und wenn doch nur Eine göttliche Wesenheit ist: so müssen doch der Vater, mit welchem sich Christus an sehr vielen Stellen in den Synoptikern in Verbindung bringt, und der Sohn in der Einen Wesenheit Gottes unterschieden werden. 2. Einen unwiderleglichen Beweis der Dreieinigkeit bietet uns in dem ersten der Synoptiker, in Matthäus, die Stelle 28, 19; welche auch in allen Jahrhunderten von der Kirche zum Beweise der Dreieinigkeit gebraucht ist. Christus gibt hier seinen Aposteln die Vorschrift, wie sie die Menschen zu seinen Jüngern machen, d. h. in die Kirche

---

*) Vergl. unter §. 64. Nro. 2., wo wir diesen Namen der dritten göttlichen Person: Heiliger Geist erklärt haben.

**) Synoptiker werden die drei ersten Evangelisten, und ihre Evangelien die synoptischen, deßhalb genannt, weil, wie man sagt, die von den drei ersten Evangelisten erzählten Begebenheiten nach einem einzigen Kreise überschaut werden können, wogegen die vom heiligen Johannes erzählten Begebenheiten eine ganz andere Reihe bilden sollen. Daher die zahlreiche Litteratur über das Verhältniß der Evangelien zu einander. Zu untersuchen, ob jene Ansicht richtig ist, oder nicht, gehört nicht hieher. Die Namen mögen beibehalten werden. Nur bemerken wir, daß sich alle vier Evangelien sehr wohl nach einem Plane überschauen und anordnen lassen.

aufnehmen sollen. Durch die Aufnahme in die Kirche wird der Mensch mit Gott vereinigt vermittelst der heiligmachenden Gnade. Diese wird ihm um Christi willen vom Vater durch den heil. Geist gegeben. Darum sehen wir in der Taufformel den Vater, den Sohn und den h. Geist zusammengestellt. Aber der Beweis für die Dreieinigkeit liegt deßhalb in dieser Stelle, weil der Vater, der Sohn und der heilige Geist als durchaus Gleiche nebeneinander gestellt werden. 3. Hiermit sind die feierlichen Erklärungen des himmlischen Vaters über Christum als seinen Sohn zu verbinden, zuerst bei der Taufe im Jordan, Matth. 3, 16. 17; wo zugleich erzählt wird, daß der heilige Geist in Gestalt einer Taube auf Christum herniedergekommen sei;*) eben so Marc. 1, 10. 11; Luc. 3, 21. 22; Joh. 1, 32; das zweite Mal bei der Verklärung auf Tabor, das dritte Mal vor seinem Leiden. Wollte Jemand entgegnen, daß die Benennung Sohn Gottes auch im uneigentlichen Sinne in der heiligen Schrift vorkomme, so wird doch dieselbe keinem andern in so feierlicher Weise und so wiederholt beigelegt. Hiernach möchte doch wohl die Behauptung, daß das Geheimniß der Dreieinigkeit aus den Synoptikern nicht bewiesen werden könne, als eine ungegründete erscheinen. Ebenso haben auch die Apostel den heil. Geist und den Sohn und den Vater nach Einer Machtvollkommenheit in Bezug auf die Gnadenertheilung zusammengestellt 1. Cor. 12, 4; und sie haben im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes den apostolischen Gruß entboten: 2. Cor. 13, 13; 1. Petri 1, 2. Endlich finden wir das Dogma von der Dreieinigkeit vollständig ausgesprochen 1. Joh. 5, 7 in der Uebersetzung der Vulgata; welche Stelle wir nach dem Grundsatze, daß die Bibel des katholischen Theologen die Vulgata ist, mit allem Rechte anführen können.

§. 48. Dritter Haupttheil des Beweises für die Trinität aus der heiligen Schrift. Genauere Bestimmung des Begriffes Person.

1. Es ist Lehre der heiligen Schrift, daß die Wesenheit Gottes nur Eine ist, daß sie aber Dreien zukommt, dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste. Wir müssen daher, um diese beiden Wahrheiten mit einander zu vereinigen, annehmen, daß die Eine Wesenheit Gottes in drei unterschiedenen Personen existirt.

2. Hier haben wir nun genauer zu erklären: Was ist Person? Denn diese Bezeichnungsweise ist auch nur vom erschaffenen Geiste entnommen und auf Gott übertragen. Wir müssen daher zunächst wissen, in welchem Sinne sie dem Menschen zukommt. Boëthius erklärt **Persona** als **rationalis naturae individua substantia.** Diese Erklärung wird vom h. Thomas nach allen ihren einzelnen Theilen gerechtfertigt, I, 29, 1. Jedoch wollen Einige diese Erklärung aus dem Grunde tadeln, weil drei gesonderte und für sich bestehende göttliche Substanzen angenommen werden müßten, wenn diese Erklärung auf die Personen in Gott angewendet würde. Aber **individuus** hat denselben Sinn, welchen **incommunicabilis** hat. Denn **individuus** heißt eigentlich ungetheilt, indem es, in seiner Anwendung auf die Geschöpfe, wie sich von selbst versteht, die Verbindung des un-

*) Daher die gewöhnliche bildliche Darstellung der Trinität, Gottes des Vaters, als eines Greises, wie im Buche Daniel: Der Alte der Tage, Gottes des Sohnes in jüngerer Gestalt mit dem Kreuze, Gottes des heiligen Geistes in der Gestalt einer Taube. Der Satz, man dürfe kein Bildniß von Gott dem Vater aufstellen, ist von der Kirche ausdrücklich verdammt worden.

terscheidenden Merkmals mit seinem Gattungsbegriffe ausdrückt, durch welche Verbindung eben die Besonderheit oder die Diesheit, oder bei vernünftigen Geschöpfen die Ichheit bewirkt wird. Die Besonderheit aber kann von dem einzelnen Gegenstande nicht genommen und einem andern mitgetheilt werden, weil dadurch derselbe zu sein aufhören würde. So kann auch die Eigenthümlichkeit, oder das unterscheidende Merkmal des Vaters, des Sohnes, des heiligen Geistes nicht von ihnen entfernt werden, weil dann die Besonderheit aufhören würde, und die göttliche Wesenheit nicht mehr in drei Personen, sondern nur in drei Modificationen oder Daseinsweisen existiren würde, wie Sabellius wollte. Andere möchten lieber sagen: Persona est subsistentia rationalis oder suppositum rationale. Diese Erklärung der Person kommt dem Sinne nach mit der des Boëthius auf Eins und Dasselbe hinaus. Man vergleiche den h. Thomas I, 31, art. 2, am Ende der conclusio: Convenienter dicere possumus, quod Filius est alius a Patre, quia scilicet est aliud suppositum divinae naturae, sicut est alia persona et alia hypostasis. Ebenso ibidem art. 1, ad 5: Cum dicitur: Deus est trinus, sequitur, quod sunt tria supposita deitatis. Folglich kann man nach dem Sinne des h. Thomas auch erklären: Persona est suppositum rationale oder Persona est subsistentia rationalis: Person ist ein vernünftiges Sein. Diese Erklärung des Begriffes Person ist ebenso allgemein, als die des Boëthius. Denn Subsistentia schließt nach der Bedeutung des Wortes nichts Anderes in sich, als die Weise, auf welche irgend eine Substanz, mag dieselbe eine vollständige sein, wie der Mensch, oder eine unvollständige, als ein Theil des Menschen, der Arm, der Fuß, existirt. Aber hier wird es im Besondern genommen, insofern als es die Weise ist, auf welche eine gewisse einzelne Substanz in ihrer Ganzheit und letzten Vollendung existirt, und ihrer eigenen Bestimmung überlassen wird. Daher ist die gewöhnliche Erklärung: Subsistentia est ultimum substantiae complementum, eam reddens sui iuris sive incommunicabilem alteri tanquam supposito sive personae. Dann ist Subsistenz von einem einzelnen wirklichen Sein, was wir durch die Ausdrücke Suppositum, Individuum, Subject und, bei vernünftigen Wesen, Person bezeichnen, nicht mehr verschieden. *) Suppositum ist dasselbe mit subsistentia. Nur besteht der Unterschied zwischen beiden, daß subsistentia abstract, suppositum concret genommen wird, so daß suppositum die Substanz selbst mit der Weise ihrer Existenz ist. Jedoch kann diese Weise der Existenz die eigene oder auch die anderswoher entnommene sein. Z. B. in dem menschgewordenen Sohne Gottes besteht das göttliche Wort durch seine eigene Subsistenz, ist aber zugleich das suppositum oder der Träger für die menschliche Natur. Denn die menschliche Natur in Christo hat durch sich selbst kein persönliches Dasein, sondern nur durch den Sohn Gottes, oder der Gottmensch Jesus Christus ist nur Eine Einzige göttliche Person, nämlich die zweite Person in Gott. Suppositum wird gewöhnlich erklärt als substantia ultimo completa suique iuris. Aus dieser Erklärung geht hervor, daß das suppositum nicht allein eine Substanz sein muß, und zwar eine für sich bestehende und einzelne, sondern daß außerdem in demselben

---

*) Man könnte sagen: Subsistenz ist das seiner Entelechie überlassene wirkliche Sein, wenn man diesen Terminus des Aristoteles anwenden will.

das völlige Princip seiner Wirkungen enthalten sein muß. Die angeführten frühern Erklärungen der Person sind in neuester Zeit zwar mit gelehrteren Worten, aber oft nicht ganz richtig ausgedrückt. Vergl. Wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Trinitätslehre, von Jakob Zukrigl; Wien 1846; Seite 243 flg.: „Persönlichkeit ist das Wissen einer Substanz um sich als einigen Realgrund"; und Seite 249: „Der Unterschied zwischen einem Individuum und einer Person ist dieser: Die Person ist ein Sich als Realgrund erfassendes, freies Sein"; (wozu er die Anmerkung gibt: „Aehnlich, aber zu wenig scharf hat Böhmer diesen Gedanken ausgedrückt in seiner christlichen Glaubenswissenschaft 2. Bd. S. 86, wo er die Persönlichkeit als „„die Einheit der Vernunft und des freien Willens"" bezeichnet.") „Das Individuum dagegen ist ein Subject an sich, aber nicht für sich. *) Der Person eignet daher das Selbstbewußtsein und das Grunddenken, dem Individuum bloß das Bewußtsein und das Schemadenken. Die Person ist Träger der Idee, das Individuum Träger des Begriffes." Aber hierin liegt doch noch mehreres Fehlerhafte und Unvollständige. Denn wenn ich diese Stelle recht verstehe, dann liegt der Gedanke darin, daß der Mensch vor der Fähigkeit sich selbst entscheiden zu können, nämlich vor der wirklichen Selbstbestimmung, nicht als Person betrachtet werden könne. Dies ist irrthümlich. Wenn Person nur ein Selbstbewußtes ist, welches sich als den Grund seiner Handlungen erfaßt: so könnte ja der Mensch vor dem Vernunftgebrauche nicht als Person betrachtet werden. Daher könnten Unmündige, Unverständige, und ebenso auch die ersten Menschen vor der Freiheitsprobe nicht als Personen betrachtet werden. Aber dann kann man auch sagen, daß man gegen Menschen auf dieser Stufe keine Verpflichtungen habe, sondern sie als Mittel gebrauchen dürfe, wie die Thiere und leblosen Gegenstände; wogegen doch der Wahrheit gemäß der Adel jedes geschaffenen Geistes darin besteht, daß derselbe mit seinem Schöpfer vereinigt werden kann. Auch liegt in jener Erklärung die Unrichtigkeit, daß der Mensch, wenn er auf seine Idee, d. h. auf den von Gott ihm gewordenen Beruf nicht eingeht, nicht als Person betrachtet werden kann; daß folglich die Bösen in diesem Leben, oder doch die Verdammten nicht mehr als Personen zu betrachten seien. Auch müßte dann, wenn man das wirkliche Selbstbewußtsein in die Erklärung des Begriffes Person mit aufnehmen will, und „das Wissen einer Substanz um sich als einigen Realgrund" die Person ausmachen soll, da Christus seiner menschlichen Natur nach das Selbstbewußtsein, ebenso wie seiner göttlichen Natur nach, gehabt haben, folglich als Mensch um sein Thun gewußt haben muß, Christus auch seiner menschlichen Natur nach Person gewesen sein. Dies ist aber falsch. Also nicht die Wirklichkeit des Selbstbewußtseins, sondern nur die Anlage zu demselben ist zur Person erforderlich. Und darum sagen wir auch, daß derjenige, welcher ein unmündiges Kind tödtet, selbst wenn es noch nicht einmal geboren ist, einen Mord begeht. Diese Anlage zum freien Handeln allein durch den menschlichen Willen war auch in der Seele Christi vom ersten Augenblicke ihres Daseins,

*) Ich möchte Herrn Zukrigl fragen, ob denn der erschaffene Geist, von dem wir doch zunächst das Attribut Person gebrauchen, jemals für sich sei? Ob nicht die drei göttlichen Personen allein für sich seien? Oder soll nicht etwa der erschaffene Geist in seinem ganzen Dasein und Leben für Gott sein und leben? Kann man daher von der Person überhaupt sagen, sie sei Träger der Idee? Oder nur von Gott? — —

konnte sich jedoch nicht unabhängig vom Sohne Gottes entwickeln, und darum konnte Christus der Mensch nicht Person sein.

3. Für die Bestimmung einer Person sind also diese beiden Momente beachtenswerth: 1. Das Selbstbewußtsein, wodurch ein Individuum sich als für sich bestehend erfaßt, sich von der Außenwelt unterscheidet, sich als den Grund seiner Handlungen und Unterlassungen weiß. 2. Die Selbstbestimmung, wodurch ein Individuum mit Freiheit beschließt, dieses zu thun, jenes zu lassen, nach der Erkenntniß der Vernunft. *) Aber wenn dieses Beides auch noch nicht in der Wirklichkeit, sondern bloß noch in der Möglichkeit vorhanden ist, wie im unmündigen Kinde: so muß dasselbe doch Person genannt werden. Indem wir nun sagten, daß nach der h. Schrift die Eine göttliche Wesenheit in drei unterschiedenen Personen existirt: soll dies heißen, daß die Eine Wesenheit Gottes in drei Selbstbewußten oder in einem dreifachen Selbstbewußtsein existirt. Aber das Selbstbewußtsein Gottes und das Selbstbewußtsein des erschaffenen Geistes sind wesentlich verschieden, weil überhaupt Gott von der Welt wesentlich verschieden ist. Daher ist auch die Persönlichkeit Gottes von der Persönlichkeit des geschaffenen Geistes qualitativ verschieden. Jedes positive Attribut, welches wir von Gott aussagen, z. B. Gott ist die Weisheit, bezeichnet, daß Gott irgend eine Vollkommenheit im unendlichen Grade ist. So verhält es sich auch mit dem Attribute Person. Daher muß das Personsein, oder die Persönlichkeit Gottes im absoluten Sinne genommen werden und von dem Personsein des erschaffenen Geistes wesentlich verschieden sein.

§. 49. Nähere Bestimmung des Begriffes Person behufs seiner Uebertragung auf Gott.

1. Aber die Bedeutung dieser Bezeichnung Person und die Uebertragung dieser Bezeichnungsweise auf Gott ist hier noch genauer zu bestimmen. Jede Unterscheidung zwischen Person und Persönlichkeit, wie sie mehrere Neuere haben aufstellen wollen, welche Persönlichkeit dem erschaffenen Geiste nur in der wirklichen Vereinigung mit Gott in diesem oder jenem Leben zugestehen, dagegen den Verworfenen dieselbe absprechen, ist in sich ungegründet und darum durchaus willkürlich. Denn im Menschen sind keine andern Kräfte gedenkbar, als entweder seine natürlichen oder übernatürlichen; der Begriff Person aber wird ihm nach den Gesetzgebungen aller Völker und Staaten wegen seiner natürlichen Kräfte, d. h. eben deßhalb, weil er Mensch und darum activ oder passiv zurechnungsfähig ist, zugeschrieben. Wer daher diese Ausdrucksweise verwirft, entfernt sich von dem allgemeinen Sprachgebrauche aller Völker. Nie aber darf eine Begriffsbestimmung willkürlich sein. Der Begriff der Person besteht hauptsächlich in der Selbstbestimmung Gott gegenüber. Diese Selbstbestimmung Gott gegenüber setzt die Fähigkeit

*) Die menschliche Seele Christi hatte zwar vom ersten Augenblicke ihres Daseins Beides: das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung, aber dennoch ist Christus nicht zwei Personen: eine göttliche und eine menschliche, sondern nur Eine Einzige und zwar göttliche Person. Dies ist Glaubenslehre. In Christo nämlich war und ist zwar auch eine menschliche Selbstbestimmung und eine menschliche Wirksamkeit neben der göttlichen Selbstbestimmung und göttlichen Wirksamkeit, aber seine ganze menschliche Wirksamkeit und Natur dem Leibe und der Seele nach stand unter der unmittelbaren Leitung des Sohnes Gottes, so daß von ihm alle menschliche Wirksamkeit Christi ausging, und er das menschliche Personsein Christi verhinderte; und darum ist Christus Eine göttliche Person.

Gott zu erkennen oder die Offenbarung Gottes gläubig aufnehmen zu können voraus; und diese Fähigkeit ist die Vernunft. Diese wird durch die Fähigkeit sich selbst zu bestimmen vorausgesetzt. Das Wesen jedes Geistes, darum auch des menschlichen Geistes, besteht darin, daß derselbe nach vorausgegangener Erkenntniß durch die Vernunft sich selbst bestimmt. Darin besteht seine Freiheit, die höchste Würde des erschaffenen Geistes. Der hauptsächlichste Gegenstand dieser Selbstbestimmung für den erschaffenen Geist ist sein Verhältniß zu Gott. Der Mensch bestimmt sich allerdings nach Gründen, und eben so der Engel. Denn der Wille muß ein Ziel haben, auf welches hin er sich bestimmt und durch dessen Erreichung er sich zu erfüllen sucht. Aber nicht die Gründe sind es, die ihn bestimmen, sondern er selbst ist es, der sich bestimmt. Denn er kann auch gegen seine Ueberzeugung handeln und thut dieses leider sehr oft. Auch ist er sich dieser innern Thätigkeit ebenso bewußt, wie der des Erkennens. Daher der bekannte Ausspruch des h. Augustinus: **Intelligo, me intelligere: intelligo, me velle.** Insofern der Mensch durch Vernunft und Freiheit befähigt ist, mit Gott vereinigt werden zu können, nennen wir ihn Person. Ob er diese Kräfte bereits ausübt, oder nicht, ob er zur Ausübung derselben überhaupt nur befähigt ist, oder nicht, kommt bei dieser Bezeichnung nicht in Betracht.

2. Da wir nun jedes Seiende, insofern es als ein an und für sich Bestehendes betrachtet wird, Substanz nennen: so kommt diese Bezeichnung auch der vernünftigen Natur zu. Diese aber ist in einem jeden Menschen eine einzelne oder besondere. *) Denn jeder Mensch ist ein an und für sich bestehendes erkennendes Princip, und darum auch ein an und für sich bestehendes wollendes Princip. Denn nach der Erkenntniß richtet sich der Wille. Also ist jeder Mensch eine **individua substantia rationalis naturae.** Da wir nun einen jeden Menschen als solchen als Person bezeichnen: so ist **Persona individua substantia rationalis naturae.** Person ist insofern etwas Allgemeines, als diese Bezeichnung allen Menschen zukommt. Und daran denken diejenigen besonders, welche zwischen Persönlichkeit und Person unterscheiden wollen, oder auch an ausgezeichnete Eigenschaften des Geistes und Herzens. Aber so wie der Begriff Mensch nur am einzelnen Menschen uns zur Erscheinung kommt: so ist auch der Begriff Person ein in die Wahrnehmung tretendes Einzelnes nur insofern, als ein einzelner Mensch so genannt wird. Darum ist die Unterscheidung zwischen Persönlichkeit und Person eine willkürliche und deßhalb nichtige. **) Auf Menschen wird diese Bezeichnung übertragen, weil jeder Mensch nur dadurch, daß er irgend eine Stellung in der menschlichen Gesellschaft einnimmt, dem Ganzen dient und selbst zu einem Ganzen wird, d. h. seine Entwicklung erhält und seine Bestimmung erreicht. Nur der Mensch wird zunächst und zuerst Person genannt, nicht die vom Leibe abgeschiedene Seele; denn diese ist nur ein Theil

*) Vergl. den h. Thomas P. I, quaest. 11, art. 3: Illud, unde Socrates est homo, multis communicari potest: sed id, unde est hic homo, non potest communicari, nisi uni tantum. Das Mensch-Sein (humanitas nach dem h. Thomas P. I, quaest. 3, art. 3: Humanitas comprehendit in se ea, quae cadunt in definitione hominis: his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet, quo homo est homo) kommt allen Menschen ohne Ausnahme zu: das individuelle Mensch-Sein nur diesem einzelnen Menschen.

**) Das Wort selbst ist ursprünglich von der dramatischen Poesie entnommen, in welcher nämlich bei den Alten jede der handelnden Personen eine Maske (persona, πρόςωπον) trug, welche der ihr übertragenen Rolle entsprach.

des Menschen; auch der Engel nicht; auch Gott nicht. Aber auf diese wird die Bezeichnung übertragen.

3. Person ist demnach von Substanz, Subsistenz, Subject, Suppositum und allen verwandten Begriffen schon allein dadurch verschieden, daß Person nur von der vernünftigen Creatur gebraucht wird, die andern auch von der unvernünftigen. Aber im Genaueren ist der Unterschied auf folgende Weise anzugeben. Substantia ist so viel als das Wesen, quidditas oder essentia rei. Die Griechen haben den Ausdruck οὐσία dafür; wogegen der wörtlichen Uebertragung nach substantia so viel als ὑπόστασις wäre. Aber als das Wesen einer Sache bezeichnend, bezeichnet substantia auch die verschiedenen Auffassungen des Wesens. Daher ist es so viel als subiectum in Beziehung auf bestimmte Aussagen; so viel als suppositum in Beziehung auf das an die Sache sich Anschließende, aber zum Wesen derselben nicht Gehörende, d. h. in Beziehung auf die Accidentien; so viel als subsistentia in Beziehung auf das Bestehen in sich und nicht in einem andern. Da subtantia für die Uebersetzung von οὐσία genommen wird, so wird subsistentia als die Uebersetzung von ὑπόστασις betrachtet. Dieses griechische Wort hat ursprünglich und eigentlich eine allgemeine Bedeutung, wird jedoch auf vernünftige Wesen eingeschränkt.

4. Diese Bezeichnung Person muß nicht bloß dem Menschen, sondern auch den abgeschiedenen Seelen und den Engeln beigelegt werden, insofern als jedes vernünftige Geschöpf die Fähigkeit hat, sich selbst zu bestimmen. Auch muß diese Bezeichnung Person Gott beigelegt werden. Denn durch Person bezeichnen wir das vollkommenste Dasein im gesammten Universum. Denn Geist-Sein ist das Beste. Das Vollkommenste müssen wir Gott zuschreiben, weil sein Wesen der unendliche Inhalt aller Vollkommenheiten ist. Folglich gebührt ihm auch die Bezeichnung Person. Zudem vermögen wir Gott ja auch nur aus den erschaffenen Dingen zu erkennen, und erkennen ihn so zwar nur auf eine analoge, aber doch auf eine wahre und wirkliche Weise. Also müssen wir den Begriff Person auch auf Gott übertragen. Aber nicht in der unvollkommenen Weise ist Gott Person, wie die erschaffenen Geister, sondern Gott ist Person auf die allervollkommenste Weise; wie wir überhaupt alles erschaffene Gute Gott im höchsten und vollkommensten Sinne zuschreiben müssen, (so daß die Art und Weise, auf welche Gott diese Vollkommenheit hat oder vielmehr selbst ist, von der Art und Weise, wie eine solche Vollkommenheit in dem erschaffenen Geiste besteht, wesentlich verschieden ist). Wenngleich sich diese Bezeichnung Person weder im alten noch im neuen Testamente von Gott angewendet findet: so folgt daraus doch nichts gegen die Statthaftigkeit. Denn 1. der Sinn dieser Bezeichnung findet sich in der heiligen Schrift vielfach von Gott ausgesagt; nämlich daß er im höchsten Grade durch sich selbst besteht, und die vollkommenste Erkenntniß hat. Auch ist Gott ein Individuum, wie jede menschliche Person, insofern sein Dasein nicht mitgetheilt werden kann. Eine Substanz ist Gott, weil er aus und durch sich selbst, also an und für sich besteht. Daß Gott nicht in der Weise erkennt, wie wir und wie sich sein Erkennen von dem unsrigen unterscheidet, ist früher gesagt. Aus dem allervollkommensten Dasein Gottes und aus seiner allervollkommensten Erkenntniß folgt, daß Gott auch im höchsten Grade sich selbst bestimmt; worüber bei der Lehre vom göttlichen Willen gehandelt ist. Demnach kommt Gott nicht nur die Bezeichnung Person zu, sondern sie kommt ihm auch im höchsten und vollkommensten Grade zu; so daß das Personsein in Gott wesentlich verschieden ist von dem Personsein

des Menschen, wenngleich allerdings der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen ist. Wird bei Person die Bedeutung berücksichtigt, daß eine hohe Würde dadurch bezeichnet wird, oder ausgezeichnete Talente und Tugenden, wo wir Persönlichkeit zu sagen pflegen, so ist die Bezeichnung Person ebenfalls für Gott sehr geeignet. Denn die Natur Gottes ist die allervollkommenste, der unendliche Inhalt aller Vollkommenheiten. Also die Bezeichnung Person gebührt Gott in jeder Beziehung. 2. Sollte nur dasjenige dem Worte nach von Gott ausgesagt werden, was die h. Schrift von Gott aussagt, so dürfte auch nie Jemand in einer andern Sprache von Gott reden, als in jener, in welcher die heilige Schrift des alten oder des neuen Testaments zuerst gegeben ist. 3. Dazu aber, daß die Kirche neue Bezeichnungen, welche den alten Glauben über Gott ausdrückten, erfand, ist sie genöthigt worden durch die Häretiker, in Folge deren Widersprüche der Inhalt des Glaubens nach seinen einzelnen Seiten formulirt wurde; (in welchem Verstande allein der Katholik eine Dogmengeschichte anerkennen kann.)

5. Wenn diese Bezeichnung Person auf Gott übertragen wird: so ist immer dieses Zweifache wohl fest zu halten: 1. daß ihm diese Bezeichnung im vollkommensten Sinne zukommt; 2. daß diese Bezeichnung in Gott nicht ein Vermögen sich selbst zu bestimmen, sondern immer nur die wirkliche Selbstbestimmung und in Voraussetzung dieser die vernünftige Erkenntniß ausdrückt. Denn Gott ist lauter Wirklichkeit (actus purissimus); daher in ihm nichts Potentielles; daher ist er durchaus unveränderlich. Und daher kann man sagen: Gott ist das unendliche oder allgegenwärtige Sein, die allgegenwärtige Erkenntniß und der allgegenwärtige Wille.

6. Aber was bedeutet diese Bezeichnung Person in Gott? Person von Menschen gebraucht bezeichnet dieselben immer in einer gewissen Beziehung, insofern sie die Anlage haben nach vorausgegangener Erkenntniß sich selbst bestimmen zu können; und darum die Anlage haben für ihr Thun und Lassen verantwortlich gemacht werden zu können. Diese Anlage ist auch in dem Unverständigen, aber sie ist durch die niedern Seelenkräfte gebunden. Auch in Gott kann durch Person nur eine Beziehung in Gott ausgedrückt werden. Nämlich durch den Ursprung der einen Person von der andern besteht in Gott eine gegenseitige Beziehung zwischen dem Ursprunge in Gott und dem Ausgange in Gott, wie alle kirchlichen Bekenntnisse über die Trinität lehren. Hinsichtlich der Bedeutung dieses Namens Person in Gott findet deßhalb Schwierigkeit statt, weil derselbe mehrfach, von dreien nämlich, ausgesagt wird, ohne daß in ihm die Benennungen für die Wesenheit eingeschlossen wären; denn die Bezeichnungen für die Wesenheit Gottes sind für die göttlichen Personen nicht anwendbar; wir sagen nicht: Die Wesenheit Gottes zeugt, oder der Allweise, der Allgütige, der Allmächtige zeugt, sondern nur: Der Vater zeugt den eingebornen Sohn; und 2. weil derselbe keine Beziehung Gottes zu sich selbst oder der erschaffenen Dinge zu Gott in sich schließt, wie die Namen Gottes, welche eine Beziehung ausdrücken. Denn Person bezeichnet nur das Vermögen sich selbst zu bestimmen, und in Gott die wirkliche Selbstbestimmung. Alle andern Benennungen Gottes, die auf drei verschiedene Arten aus den Geschöpfen von Gott gebildet werden können, wie wir im ersten Abschnitte nachgewiesen haben, drücken eine Beziehung zwischen Gott und der Welt aus. Aber bei dem Namen Person ist das nicht der Fall. Darum sind Einige der Meinung gewesen, daß dieser Name Person schlechthin nach der Bedeutung des Wortes die Wesenheit in Gott bezeichne, wie der Name Gott und der Name der Weise. Aber dieses ist durchaus

irrthümlich. Denn dann wäre durch die Bezeichnung drei Personen der Tritheismus ausgesprochen. Deßhalb wollen Andere, daß dieser Name Person in Gott zugleich die Wesenheit und die Beziehung bezeichne. Und zwar wird die Beziehung geradezu bezeichnet, die Wesenheit einschlußweise. Diese Ansicht über die Bedeutung der Bezeichnungsweise Person in Beziehung auf Gott ist die richtige; was wir durch Folgendes kurz darzulegen suchen wollen. Es ist etwas sehr Verschiedenes, nach der Bestimmung des Begriffes Person im Allgemeinen zu fragen, und nach der Bestimmung dieses Begriffes behufs seiner Uebertragung auf Gott. Denn Person im Allgemeinen bezeichnet die einzelne Substanz einer vernünftigen Natur. Einzeln oder ungetheilt ist, was in sich nicht unterschieden, von andern aber unterschieden ist. Darum bedeutet Person in einer jeden Natur dasjenige, was in jener Natur unterschieden ist, wie es in der menschlichen Natur dieses Fleisch, diese Knochen, diese Seele und diese einzelne Selbstbestimmung bezeichnet, durch welche die Besonderheit des Menschen begründet ist, so daß dieses, obgleich nicht gehörig zur Bezeichnung der Person im Allgemeinen, doch zur Bezeichnung der menschlichen Person gehört. In Gott wird allein durch die Beziehungen des Ursprunges ein Unterschied bewirkt. Denkt man an die göttliche Wesenheit allein, so ist diese ohne irgend einen Unterschied in sich selbst. Nur die drei göttlichen Personen sind unterschieden; oder Gott besteht in drei unterschiedenen Personen. Die Beziehung aber in Gott ist nicht wie ein Anderes, das sich in seinem Subjecte gründet, so daß die göttliche Wesenheit etwa das Suppositum der Beziehung wäre, sondern die Beziehung ist die Wesenheit Gottes selbst, weil in Gott nichts ist außer seine Wesenheit. Daher besteht die Beziehung auch an und für sich, wie die göttliche Wesenheit an und für sich besteht. Der Name Person auf Gott übertragen bezeichnet daher eine Beziehung in Gott zu Gott als an und für sich bestehende.

7. Hinsichtlich der Uebertragung dieser Bezeichnung Person kann also im Ganzen kurz so gesagt werden: Die Bezeichnung Person muß deßhalb auf Gott übertragen werden, weil wir Gott überhaupt nur aus den erschaffenen Dingen zu erkennen vermögen, und weil ihm das Allervollkommenste zugeschrieben werden muß. In Gott ist eine Person schon insofern, als Gott ist, weil Gott der absolute Geist ist. Wäre Gott seinem Sein nach nicht Person, wie hätte er dem erschaffenen Geiste das Personsein geben können? Die Erkenntniß und der Wille Gottes sind aber eben die Wesenheit Gottes. Also müssen auch diese Personen sein. Also werden durch die Bezeichnung Person nur die Beziehungen: Grund, Selbsterkenntniß, Selbstwille in Gott ausgedrückt. Oder besser: Der Act des Selbsterkennens in Gott ist derjenige, wodurch die zweite Person von der ersten ihren Ursprung nimmt, und der Act des Selbstwollens in Gott derjenige, wodurch der heilige Geist vom Vater und vom Sohne den Ursprung nimmt. Aus dem bisher Gesagten erhellet, daß wir nach den Andeutungen der h. Schrift den Vater als das persönliche Sein Gottes, den Sohn als das persönliche Erkennen Gottes, den heiligen Geist als das persönliche Wollen Gottes ansehen dürfen und müssen. Dann besteht zwischen dem Sein Gottes, zwischen dem Erkennen Gottes und zwischen dem Wollen Gottes ein wirklicher Unterschied. Werden dagegen Sein, Erkennen und Wollen als die verschiedenen Bezeichnungsweisen der Einen und unendlichen Vollkommenheit, welche das Wesen Gottes selbst ist, angesehen, so kommt Sein, Erkennen und Wollen jeder einzelnen

der drei göttlichen Personen zu, weil die Wesenheit Gottes in jeder einzelnen göttlichen Person existirt, und dann besteht zwischen Sein, Erkennen, Wollen, nur in unsrer Erkenntniß ein Unterschied, welchen wir auch vorher bei der Lehre vom Wesen Gottes angegeben haben; vergl. §. 26 und §. 33. — Zum Schlusse des Beweises für die Trinität aus der heiligen Schrift erinnern wir nur, daß es diesem Beweise keineswegs einen Nachtheil bringt, daß das Wort Trinitas, Τρίας, in derselben nicht gefunden wird. Denn es genügt, daß die durch dieses Wort bezeichnete Sache aus der heil. Schrift nachgewiesen werden kann. Dasselbe gilt hinsichtlich der übrigen theologischen Ausdrücke, welche die Schule gebildet hat. Wenden wir uns nun von der heiligen Schrift zur Tradition.

§. 50. Der Beweis für die Trinität aus der Tradition.

1. Aus der Tradition können wir den Glauben an das Geheimniß der Dreieinigkeit auf sehr mannigfache Art nachweisen. Denn da dieses Dogma den Mittelpunkt des Christenthums bildet: so kam es auch bei den Vätern und den kirchlichen Schriftstellern sehr häufig zur Sprache, und trat im kirchlichen Leben auf das vielseitigste hervor. 1. Wir könnnen den Glauben an die Dreieinigkeit aus den Zeugnissen der ältesten Väter und Lehrer der Kirche nachweisen. Insbesondere hat Professor Zukrigl in seinem angeführten Werke pag. 320 und 321 durch eine Vereinigung mehrerer Stellen aus Athenagoras nachgewiesen, daß sich alle Elemente der Trinitätslehre in ihm schon vorfinden. Auch ist zu vergleichen Athanasius der Große von Möhler, nämlich die Abtheilung dieses Werkes, in welcher die Gottheit Jesu Christi aus den Zeugnissen vornicänischer Väter bewiesen wird. 2. Für die Dreieinigkeit spricht der Kampf der Väter gegen den Sabellianismus, um 270, welcher den Vater, den Sohn, den h. Geist bloß als die Seinsweisen, oder Modificationen einer einzigen Person, nämlich des Einen Gottes, den das Judenthum lehrte, auffaßte; wie etwa eine und dieselbe Kraft verschiedene Wirkungen äußert; — und der Kampf gegen den Arianismus, welcher den Logos nicht als Gott auffaßte, sondern als das erste aller Geschöpfe, und nur eine einzige göttliche Person, wie das Judenthum annahm; jedoch dem Logos die Benennung Gott insofern zukommen ließ, als der Vater durch diesen Alles Andere erschaffen habe. Daher der Inbegriff des Arianismus in dem Satze: Ἦν, ὅτε οὐκ ἦν: Erat, quando non erat: Es war, (nämlich vor der Erschaffung des Logos), als der Logos nicht war, oder Zeitlichkeit des Logos. Die Verdammung dieser Lehre erfolgte auf dem ersten Concil zu Nicäa 325. Folgerichtig mußte Arius auch die Gottheit des heiligen Geistes läugnen. Jedoch ließ er diese Consequenz seines Systems unentwickelt. Aber sie wurde aufgestellt und verfochten von Macedonius, dem Patriarchen von Ct., und seinen Anhängern, den Pneumatomachen, und so der Arianismus in seiner Vollständigkeit ausgestaltet. Diese Ansichten wurden auf dem ersten Concil zu Ct. 381 verworfen. So wurde auf den beiden Concilien zu Nicäa 325, und zu Ct. 381, das Grunddogma des Christenthums zuerst genau bestimmt. Die Schriften der Väter gegen jene Häretiker, in denen sie die Trinität nach allen Seiten besprechen, sind ebenso viele Zeugnisse derselben für die Trinität. Nur muß bei der Benutzung dieser Väter immer beachtet werden, was sie unter οὐσία, φύσις, ὑπόστασις verstanden, welche Worte in Verbindung mit den lateinischen Uebersetzungen essentia, natura, substantia, oft Verwirrung verursachten; was auch wohl die Arianer benutzten, um sich auf frühere kirchliche Schriftsteller zu berufen, oder um ihre Gegner durch Trug-

schlüsse zu täuschen. Aber allein schon das Entstehen dieser beiden hauptsächlichsten Häresien gegen die Trinität, des Sabellianismus und des Arianismus, deutet auf die Ursprünglichkeit des Glaubens an die Dreieinigkeit in der ältesten Kirche hin. Hiermit können die Bestrebungen heidnischer Schriftsteller, dieses christliche Geheimniß zu ironisiren, verbunden werden. 3. Die Bekenntnisse mehrerer Martyrer im Angesichte des Todes legen ein gewichtiges Zeugniß für den Glauben der Kirche an die Dreieinigkeit ab. Denn diese starben für den kirchlichen Glauben, nicht aber etwa für einzelne Philosophumena oder Theologumena. 4. Von jeher ist in der Kirche der Gebetsbeschluß üblich gewesen, die sogenannte Doxologie, durch welche dem Vater, dem Sohne und dem h. Geiste gleiche Ehre erzeigt wird. Die hauptsächlichsten Formeln derselben waren: Ehre sei dem Vater durch den Sohn im heiligen Geiste; oder Ehre sei dem Vater, und dem Sohne und dem h. Geiste. In dieser Weise ist die Doxologie besonders am Schlusse der Psalmen üblich geworden. Etwas anders sind die Formeln, in denen Christus, (als der Vermittler aller Gnade für uns), vorangestellt wird, und der Vater und der h. Geist folgen. Dies ist besonders am Schlusse der Collecten in der h. Messe üblich. — Hiermit kann vielleicht das dreimalige Gebet der ältesten Kirchen verbunden werden. 5. Ein besonderes Gewicht für den Glauben der Kirche an die Dreieinigkeit von Anfang an hat der Ritus der Taufe. Denn es steht geschichtlich fest, daß dieselbe nach der Vorschrift Christi auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes ertheilt wurde; in der ältesten Kirche sogar mit dreimaliger Untertauchung. Daher beriefen sich auch die Väter in ihrem Kampfe gegen die Antitrinitarier beständig auf die Ertheilung der h. Taufe, als auf ein Zeugniß des Glaubens der Kirche an die Dreieinigkeit; so wie Julian anderseits die Christen wegen der Taufformel des Polytheismus beschuldigte. 6. Endlich das apostolische Symbolum, welches in seinen verschiedenen Fassungen die drei göttlichen Personen uns vorführt. In dem apostolischen Symbolum wird nur deßhalb jeder einzelnen Person ein besonderer Antheil an unsrer Heilswirkung zugesprochen, damit der Unterschied der drei göttlichen Personen deutlich hervortrete. Denn so wie nur Eine göttliche Wesenheit ist, so kommt auch die gesammte Wirksamkeit Gottes nach Außen allen dreien göttlichen Personen gemeinschaftlich zu. Nur die Annahme der menschlichen Natur kommt dem Sohne allein zu. (Vergl. darüber unten §. 54).

2. Außer diesen positiven Zeugnissen der Väter treffen wir auch schon sehr früh wissenschaftliche Versuche an, das Verhältniß der Gottheit des Sohnes und des heiligen Geistes zur Gottheit des Vaters näher zu bestimmen. Denn theils drängten die Angriffe der Antitrinitarier hierzu, theils will der menschliche Geist mit Nothwendigkeit sich über seinen Glauben klar werden, indem der Inhalt desselben für ihn ein Räthsel gleichsam ist, was ihn zur fortwährenden Lösung immer wieder anstachelt. Bei diesen ersten wissenschaftlichen Versuchen über die Trinität waren ungenaue Ausdrücke wohl unvermeidlich. Dahin gehören namentlich die vom h. Theophilus gebrauchten Ausdrücke λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός. Die Benennungen waren ursprünglich von Antitrinitariern, nämlich jüdischen Alexandrinern, entlehnt, welche behaupteten, daß der verborgene Gott sich nur durch wie von der Sonne ausstrahlende Kräfte offenbare, nämlich durch eine erleuchtende, die Gott innewohnende, denkende Vernunft (λόγος ἐνδιάθετος), die sich nach Außen, wie die menschliche Sprache manifestire, gleichsam als redende Vernunft (λόγος προφορικός); und durch eine erwärmende Kraft, den

h. Geist. Die Anwendung dieser Benennungen in der katholischen Theologie konnte im Sinne der Antitrinitarier verstanden werden, und wurde deßhalb getadelt. Aber diejenigen Theologen, welche diese Benennungen gebrauchten, hielten die Gottheit Christi und die des h. Geistes entschieden fest und verstanden unter λόγος ἐνδιάθετος nur, daß der Logos im Vater gegründet und unter λόγος προφορικός, daß der Logos nicht nur in Gott verborgen sei, sondern sich auch nach Außen wirkend offenbare; worin der Gedanke liegt, daß der Sohn Gottes, als das persönliche Selbsterkennen des Vaters, der Inhalt aller göttlichen Ideen ist; was der h. Justinus durch die Bezeichnungen σπέρμα τοῦ λόγου, λόγος σπερματικός ausdrückte. Oder auch λόγος ἐνδιάθετος ist die Erkenntniß Gottes über sich selbst; λόγος προφορικός die Erkenntniß Gottes als Bewirkerinn des Weltalls. Für die Entwicklung der Trinitätslehre haben der h. Athanasius und der h. Augustinus das Meiste geleistet.

§. 51. Die Aussprüche des kirchlichen Lehramts über die Trinität in vier Hauptpunkten. Erster Hauptpunkt. Die Einheit des göttlichen Wesens.

1. Die Kirche hat ihre Lehre über die Dreieinigkeit sowohl in den bereits erwähnten einzelnen Concilien ausgesprochen, in welchen sie einzelnen Häresien entgegentrat, als insbesondere in dem sogenannten **Symbolum Athanasianum**. Aber sehr wichtig sind auch noch für die Erkenntniß der kirchlichen Lehre über die Trinität die auf dem Concilium Lateranense **IV.** erlassenen Bestimmungen. Hiernach können wir die Lehre der katholischen Kirche über die Trinität in folgende vier Bestimmungen zusammenfassen, zu denen wir zugleich die hauptsächlichsten erläuternden Gedanken nach Uebereinstimmung katholischer Theologen oder die nothwendigen Folgerungen hinzufügen wollen.

2. Nur eine einzige göttliche Wesenheit ist, oder nur ein einziger Gott existirt. Diese Lehre hat die Kirche am nachdrücklichsten auf dem vierten Lateranensischen Concil ausgesprochen. Wir haben oben (§. 25.) gesehen, daß diese Einheit des Wesens Gottes eine physische ist, wodurch Gott in sich und mit sich im höchsten Grade Eins ist, und daß aus dieser physischen Einheit die numerische nothwendig folgt. Gegen Ende des 10. Jahrhunderts behauptete Roscellin, der Lehrer Abälards, die Einheit der Trinität im moralischen Sinne; wie uns dies der h. Anselm in seinen Bruchstücken der Schriften Roscellins berichtet. Er sagte z. B. **dicere possemus tres Deos, si usus admitteret.** Zukrigl handelt darüber am Ende seines Werkes. Ihm folgte hierin ein gewisser Abt Joachim. Dieser hatte ein Buch herausgegeben, in welchem er den Petrus Lombardus heftig tadelte wegen des Satzes: **Quoniam quaedam summa res est, Pater, Filius et Spiritus sanctus, et illa non est generans, neque genita, neque procedens: Sentent. I, dist. 5:** und ihn deßhalb einen Häretiker und Unsinnigen nannte. Joachim nämlich wollte ebenfalls wie Roscellin eine moralische Einheit; und bediente sich der Beispiele von der Einheit der katholischen Kirche, von der Einheit des katholischen Glaubens, von der Einheit eines Reiches, um dadurch die Einheit durch die Gesinnung hervorzuheben. Aber in Gott ist die Einheit des Wesens, indem das absolute Sein nur ein einziges sein kann; vergl. darüber §. 25. Folgerichtig hätten also Roscellin und seine Nachfolger mehrere absolute Principien annehmen, d. h. mehrere Götter lehren müssen. Dieses Buch des Abtes Joachim wurde auf dem 4. Concil vom Lateran 1215 verdammt, und die Einheit Gottes im angegebenen Sinne nochmals mit großem Nachdrucke ausgesprochen. Al-

so ist nach der Lehre der katholischen Kirche nur eine einzige göttliche Wesenheit, oder nur eine einzige göttliche Natur, oder nur eine einzige göttliche Substanz. Diese ist ewig, unendlich und unveränderlich; und daher der Satz des Lombarden in aller Beziehung richtig. Zugleich lehrt uns das Concil dadurch, daß es jenen Satz des Lombarden billigt, daß die abstracten Benennungen für die Wesenheit keine Bezeichnung für die Personen abgeben; wie vorher gesagt ist. Z. B. die Allmacht, die Weisheit, die Liebe und ähnliche sind nicht Bezeichnungsweisen einer einzelnen göttlichen Person, sondern der göttlichen Wesenheit. Diese ist nämlich in sich ohne irgend einen Unterschied, wie jener Satz des Lombarden hervorhebt.

§. 52. Zweiter Hauptpunkt. Die Eine göttliche Wesenheit besteht in drei unterschiedenen Personen.

1. Diese Eine und dieselbige Wesenheit Gottes existirt in drei unterschiedenen Personen, so daß die ganze Wesenheit Gottes in dem Vater existirt, und die ganze Wesenheit Gottes in dem Sohne, und die ganze Wesenheit Gottes in dem h. Geiste. Dies lehrt das Symbolum Athanasianum. **Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus. Et tamen non tres Dii, sed unus est Deus.** Diese Stelle hat Strauß in seinem gottlosen Werke „christliche Glaubenslehre" unter allen Antinomien des Athanasianischen Symbolums für die schwierigste gehalten. Er meint: „Wer das athanasianische Symbol beschworen, habe die Gesetze der gesunden Vernunft abgeschworen." Wir bemerken nur dagegen, daß in dieser Stelle nicht gesagt wird: Ein Einziges der Zahl nach ist Drei der Zahl nach; und Drei der Zahl nach ist ein Einziges der Zahl nach. Denn das ist gegen alle Gesetze des menschlichen Denkens. Also ist nichts Vernunftwidriges da.

2. Die Lehre der Kirche behauptet nur, daß Gott in drei unterschiedenen Personen existirt, aber nicht in mehreren. Diese Zahlbestimmungen (**Termini numerales**) in Beziehung auf Gott: „Gott ist nur Ein Gott; Gott besteht in drei unterschiedenen Personen" setzen nicht etwas in Gott, sondern schließen nur ein Mangelhaftes oder Unvollkommenes von Gott aus, sind negative (§. 14.) Attribute Gottes und heißen daher eigentlich nur so viel als: Das göttliche Wesen ist durch die Existenz in drei unterschiedenen Personen in sich selbst vollendet und die unendliche Vollkommenheit. Jede Vielheit folgt auf eine Theilung. Es gibt eine doppelte Theilung: die eine durch die Gegenstände des Weltalls, oder, mit einem Worte, durch die endlichen Gegenstände: Engel, Menschen, Dinge der körperlichen Welt; die andere durch die Unterscheidung des Begriffes in sich selbst. Z. B. der Begriff Gut schließt in sich: ein in sich vollendetes Sein, ein seinem Zwecke entsprechendes Sein, ein für das vernünftige Streben begehrenswerthes Sein. Bei dieser formellen Theilung ist nichts Endliches; denn der Gedanke, oder der Begriff oder die Form (daher formelle Theilung) ist unendlich und ewig. Nur bei der ersten Theilung kann man im eigentlichen Sinne von einer Zahl sprechen. Denn die Zahl im eigentlichen Sinne ist eine Größe und hat ihre Existenz in den gezählten Dingen. In diesem Sinne können offenbar die Zahlbestimmungen Eins und Drei nicht von Gott ausgesagt sein. Denn da Zahlbestimmungen im eigentlichen Sinne eine endliche Größe bezeichnen, so können sie von Gott nur im metaphorischen Sinne ausgesagt werden, wie alle andern Eigenschaften, welche den endlichen Dingen als solchen zukommen. Die zweite oder die formelle Theilung geschieht durch das immanente Unterscheiden des Ge-

dankens selbst und darum folgt auf sie eine Vielheit, welche zum Uebersinnlichen gehört, insofern ein gewisses Sein an sich und nach seinen wesentlichen Merkmalen unterschieden wird; wie an dem angeführten Beispiele des Begriffes Gut gezeigt ist. Dann findet die Zahl im eigentlichen Sinne ihre Anwendung nicht; denn man kann nur sagen: Durch diese Gedanken ist der Begriff in sich vollendet, so daß es nicht mehrere und auch nicht wenigere sein können, welche diesen Begriff ausmachen, wie das bei der Zahl im eigentlichen Sinne allerdings möglich ist, indem unter einen Begriff möglicherweise eine ganz unbestimmte Zahl von Individuen fallen können. Da nun Gott der absolute Geist ist, so können die Zahlbestimmungen nur im uneigentlichen Sinne von ihm ausgesagt werden, und es kann daher eine Vielheit nur insofern in Gott sein, als sie im Gedanken überhaupt sein kann. Die Zahlbestimmungen schließen daher nicht bloß eine räumliche und zeitliche Größe von Gott aus, sondern bezeichnen die einzelnen Träger des göttlichen Wesens, durch welche das Leben Gottes in sich abgeschlossen ist und als die absolute Vollkommenheit dasteht. Darum haben wir früher wiederholt bemerkt, daß die Einheit von Gott ausgesagt nur so viel bedeute, als daß das Wesen Gottes das ungetheilte Sein ist. Dies ist der Begriff von Einheit im uneigentlichen Sinne. Denn Eins und Einheit im eigentlichen Sinne ist Princip der Zahl im eigentlichen Sinne, welche, wie so eben gesagt, auf Gott nicht anwendbar ist. In sich selbst nämlich betrachtet ist die Wesenheit Gottes ohne irgend einen Unterschied, wenngleich sie in drei unterschiedenen Personen besteht. Der Sache nach ist daher jene Einheit, welche von Gott ausgesagt wird, mit dem Sein Ebendasselbe. So wie sich diese Einheit zum Sein verhält, so verhält sich die Vielheit nach formeller Theilung zu den Vielen nach dieser übersinnlichen Theilung; d. h. diese Vielheit und diese Vielen sind nur dem Begriffe nach verschieden, der Sache nach Eins. Gott existirt in drei unterschiedenen Personen, heißt also ebensoviel als: Das Wesen Gottes ist durch die Person des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes in sich vollendet und abgeschlossen und die absolute Vollkommenheit.

§. 53. Dritter Hauptpunkt. Zwischen den drei göttlichen Personen muß ein wirklicher Unterschied bestehen.

1. Diese drei Personen sind wirklich von einander unterschieden. Dieses lehrt das Symbolum mit den Worten: **Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti.** Das Nämliche lehrt uns die Kirche, indem sie in der Präfation singt: **Ut in Personis proprietas;** — durch das Folgende: **in essentia unitas et in maiestate adoretur aequalitas** lehrt sie uns das vorher Angeführte, daß es nur Eine göttliche Wesenheit gibt, und die drei göttlichen Personen sich gänzlich gleich sind. Statt daß wir nun vorher sagten: Die Eine und dieselbige Wesenheit Gottes existirt in drei Personen, können wir nun auch sagen: Gott existirt in drei unterschiedenen Personen. Aber tadelnswerth und verwerflich wäre es, wenn Jemand sagen wollte: Gott ist in drei Personen unterschieden. Denn dieser Satz deutet eine Theilung der Einen und derselbigen Wesenheit an; was häretisch ist. Denn so besteht Gott in drei unterschiedenen Personen, daß seine Wesenheit in sich betrachtet gänzlich ohne irgend einen Unterschied ist. Daher ist auch der Ausdruck der Synode zu Pistoja 1786: **Deus est in tribus personis distinctus** von Pius **VI.** in seiner Bulle **Auctorem fidei** 1794 berichtigt: **Deus est in tribus personis distinctis**; vergl. §. 46. Auch hat die Kirche die

Unterscheidung der Personen durch die Verdammung des Sabellianismus gelehrt, welcher den persönlichen Unterschied aufhob. Aber nun entsteht die Frage: Da doch nach der Lehre der Kirche die ganze Wesenheit Gottes in jeder einzelnen Person existirt, und da die Wesenheit Gottes doch nur Eine ist: wie ist der Unterschied der drei Personen von einander noch gedenkbar? Wir antworten darauf: Dieser Unterschied der drei Personen unter sich und von einander ist sehr wohl gedenkbar, wofern nur eine wirkliche Beziehung Gottes zu sich selbst angenommen wird. Ueber die Beziehung (relatio) ist im ersten Abschnitte Cap. 3. §. 24, Nro. 8 gehandelt worden. Das Hauptsächlichste der dortigen Erörterung ist dies: Jede Beziehung ist ein gewisses Verhältniß zwischen den bezogenen Gegenständen, welches sich nach diesen selbst näher bestimmt. Bisweilen sind beide bezogene Gegenstände nur in Gedanken; bisweilen der eine ein wirklicher, der andere ein gedachter; und in beiden Fällen besteht die Beziehung bloß in Gedanken. Aber beide Gegenstände können auch wirkliche sein; und dann sind auch die Beziehungen wirkliche. Nach der Lehre der Kirche sind die drei göttlichen Personen von einander unterschieden, wenngleich in einer jeden einzelnen die ganze Wesenheit Gottes existirt, und wenngleich diese in sich oder an und für sich betrachtet gänzlich ohne allen Unterschied ist. Sie stehen aber miteinander wirklich in Beziehung, weil die ganze Wesenheit Gottes in einer jeden einzelnen existirt und weil sich daher jede einzelne göttliche Person als Träger der Einen göttlichen Wesenheit weiß. Also müssen auch die Beziehungen wirkliche sein; oder durch die Wirklichkeit der Personen ist die Wirklichkeit der Beziehungen gefordert.

2. Aber wirkliche Beziehungen Gottes zu sich selbst können nur angenommen werden, wenn ein Hervorgehen oder ein Ursprung in Gott angenommen werden muß. Darüber ist also vor den Beziehungen zu fragen. Zur Einleitung für die Lehre vom Ursprunge und von den Beziehungen in Gott dienen folgende Gedanken. Die heilige Schrift, die Väter und die Aussprüche der unfehlbaren Kirche belehren uns, daß der Sohn vom Vater seinen Ursprung nimmt, der heilige Geist vom Vater und vom Sohne. Wegen dieses Ursprunges müssen auch zwischen den einzelnen drei göttlichen Personen Beziehungen statt finden, wie solche ja auch bei den Menschen zwischen Vater und Sohn bestehen. Hinsichtlich dieses Ursprunges und dieser Beziehungen in Gott ist aber zu beachten, a) daß beide in Gott verbleiben, weil jeder Person die gesammte Wesenheit Gottes zukommt; also dieser Ursprung und diese Beziehungen sind nichts außer Gott Seiendes, wie das Erschaffene; b) daß beide, Ursprung (origo oder processio) sowohl als Beziehung (relatio), rein geistiger Natur sein müssen, weil Gott der absolute Geist ist; c) daß beide in ewiger Wirklichkeit sind; denn Gott ist nur Wirklichkeit. Daß aber ein Hervorgehen aus Gott, welches doch in Gott verbleibt, und darum Beziehungen Gottes zu sich selbst wirklich bestehen, verbürgt uns, wie vorher angedeutet ward, die positive Kirchenlehre. Auch kann diese Wahrheit nur eine geoffenbarte sein. Auf dieses Ausgehen aus Gott, welches zugleich in Gott verbleibt, gründen sich die wirklichen Beziehungen zwischen Gott als dem Ursprunge und seinen Ausgängen oder Selbsterzeugnissen; (indem hier das passende Wort schwer zu finden ist); und auf Beide, Ursprung nämlich und Ausgänge, die wirklichen Beziehungen, durch welche die Personen sich unterscheiden. Folglich ist die Lehre von dem Hervorgehen aus

Gott in Gott der Angelpunkt für die gesammte Lehre von der Trinität. Dieses hat der heil. Thomas sehr wohl eingesehen. Denn er theilt seine gesammte Lehre von der Trinität in drei Theile: I.) Von dem Ausgange in Gott. II.) Von den Beziehungen in Gott. III.) Von den Personen. Nach den oben angegebenen drei Grundsätzen können wir das Ausgehen von Gott in Gott nur als durch das Sichselbsterkennen und das Sichselbstwollen Gottes geschehend denken. Denn dieses ist ein Hervorgehen aus Gott, welches in Gott verbleibt, welches rein geistiger Natur ist, welches bloß wirklich ist. So aber müssen wir dieses Hervorgehen aus Gott in Gott denken. Denn auch im erschaffenen Geiste findet dieses Hervorgehen durch die Thätigkeiten des Sichselbsterkennens und des Sichselbstwollens statt. Dieser ist nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen. Daher ist der Rückschluß vom Menschen auf Gott nothwendig, nach dem allgemeinen Grundsatze, daß wir aus den erschaffenen Dingen als dem Spiegel und Abbilde Gottes eine wahre und wirkliche, wenngleich nur analoge Erkenntniß Gottes gewinnen. Wir müssen daher ein Hervorgehen aus Gott in Gott, oder Grund in Gott und Ausgänge in Gott annehmen. Zwischen diesen finden Beziehungen statt. Aber sowohl die Ausgänge in Gott, als die Beziehungen können nur die Wesenheit Gottes selbst sein. Denn in Gott kann nichts außer seiner Wesenheit sein. Wir haben auch im ersten Abschnitte nachgewiesen, daß Gott durch seine Wesenheit erkennt und will. Ueber das Hervorgehen in Gott ist zuerst zu handeln, dann über die Beziehungen.

3. Es gibt ein Hervorgehen Gottes aus Gott selbst, welches doch in Gott verbleibt. Oder: In Gott ist ein Sichvonsichselbstunterscheiden, was in Gott bleibt und was selbst Gott ist. Denn die h. Schrift überträgt auf Gott Benennungen, welche ein Hervorgehen ausdrücken. Dieses Hervorgehen haben Einige in der Weise aufgefaßt, wie die Wirkung von der Ursache ausgeht. So am vollständigsten die Arianer, überhaupt alle Gegner der Gottheit Christi; die Socinianer, die Rationalisten, insbesondere auch die Pantheisten unsrer Tage. Denn diesen zufolge besteht der Unterschied, welchen die katholische Kirche zwischen der Erzeugung des Sohnes in Gott und zwischen der Erschaffung der Welt durch Gott aufstellt, gar nicht, sondern ist Beides Eins und Dasselbe, weil die Welt der Sohn Gottes ist. (Vergl. §. 8. dieses Buches die pantheistische Gotteslehre). Nach Arius ging der Sohn vom Vater aus als dessen erste Creatur, und der heilige Geist vom Vater und Sohne als die Creatur Beider. Andere haben dieses Hervorgehen gefaßt insofern, als wir sagen, daß die Ursache in ihre Wirkung übergehe, und durch diese hervortrete, insofern der Grund die Wirkung bewegt, oder ihr die Aehnlichkeit mit sich mittheilt. So faßte Sabellius das Hervorgehen in Gott auf. Gott der Vater selbst werde auch Sohn genannt, insofern er die menschliche Natur aus der allerseligsten Jungfrau angenommen habe. Und eben derselbe werde der heilige Geist genannt, insofern er die vernünftige Creatur heilig mache und zum ewigen Leben führe. Diese beiden Hauptrichtungen der Irrlehrer über die Trinität, Arianismus und Sabellianismus, und alle an eine derselben mehr oder minder sich anschließenden Abweichungen haben das Gemeinsame, daß beide das Hervorgehen in dem Sinne nehmen, daß es auf etwas außer dem Ursprunge, von welchem das Hervorgehen statt findet, Liegendes gerichtet ist. Durch die Verwerfung beider hat uns die Kirche den richtigen Weg für die Betrachtung über dieses Geheimniß des Glaubens angegeben. Zunächst ist klar, daß wir ein Hervorgehen aus Gott in Gott annehmen

müssen; wie in der vorigen Nummer schon gesagt ist. Jedes Hervorgehen findet nur durch eine gewisse Thätigkeit statt. Beabsichtigt die Thätigkeit einen äußern Gegenstand, so findet ein Hervorgehen nach Außen statt. Ist aber die Handlung eine solche, daß sie in dem Handelnden bleibt, so findet ein gewisses Hervorgehen nach Innen statt. Dieses sehen wir am deutlichsten beim Erkenntnißvermögen. Die Thätigkeit desselben, das Einsehen nämlich, bleibt in dem Einsehenden. In einem jeden Erkennenden aber geht dadurch, daß er erkennt, die Auffassung des erkannten Gegenstandes von ihm in ihm hervor. Darum weiß auch Jeder, daß er einsieht, und ob er das Eingesehene will oder nicht will. So unterscheidet der erschaffene Geist sich in sich selbst als den Grund, oder als seienden, als den erkennenden und wollenden. Diese Auffassung durch die Thätigkeit des Einsehens, oder durch das vernünftige Thun erhält beim Menschen nach der vom Schöpfer ihm gegebenen Einrichtung einen äußern oder vernehmbaren Ausdruck, wird z. B. durch die Stimme bezeichnet. Das Wort des Herzens tritt hervor durch das Wort der Stimme. So ist es beim erschaffenen Geiste. Da nun aber Gott über Alles ist, der allervollkommenste Geist, so muß auch Alles, was von ihm ausgesagt wird, nicht nach Weise der untern Creaturen, der Körper, sondern nach Weise der vorzüglichsten Creaturen, der Geister von ihm ausgesagt werden. Indeß auch die von diesen entnommene Aehnlichkeit gibt keine vollkommene Bezeichnung Gottes, so daß die Ausdrucksweise ihrem Inhalte gleich käme. Darum darf kein Hervorgehen nach körperlichen Verhältnissen in Gott angenommen werden, etwa durch eine körperliche Bewegung, oder durch Einwirkung einer Ursache auf eine äußere Wirkung, wie die Wärme von dem Erwärmenden auf das Erwärmte, sondern nach dem Ausgehen im Wege des Erkenntnißvermögens; wie das erkannte Wort vom Sprechenden ausgeht und in ihm bleibt. Und so nimmt der katholische Glaube ein Hervorgehen in Gott an. Und so ist auch dieses Hervorgehen der zweiten Person in Gott von dem Hervorgehen der Welt durch den allmächtigen Willen Gottes deutlich unterschieden. Jenes gehört zum Wesen und Leben Gottes und begründet ein in Gott Bleibendes; dieses gehört nicht zum Wesen und Leben Gottes und begründet ein Sein in sich selbst neben Gott. Der Pantheismus aber confundirt Beides, indem er das Universum in das Wesen und Leben Gottes versetzt. Weil aber die Erkenntniß Gottes die Wesenheit Gottes selbst ist, so ist auch das durch die Erkenntniß aus Gott in Gott Hervorgegangene nicht etwas von Gott Verschiedenes, sondern mit ihm durchaus dasselbe. So ist auch das von uns Erkannte nicht etwas von unserem Erkenntnißvermögen Verschiedenes, sondern mit ihm Eins und Dasselbe. Denn durch das Erkannte wird unser Erkenntnißvermögen wirklich. Und je vollkommener wir etwas erkennen, um so mehr wird es Eins mit unserem Geiste. Da nun die Erkenntniß Gottes unendlich vollkommen ist, so muß auch das von Gott Erkannte im höchsten Grade mit ihm Eins sein. Dieses Hervorgehen aus Gott in Gott ist nicht gegen den Begriff Gottes als des aus und durch sich Bestehenden, vielmehr durch eben diesen Begriff nothwendig gefordert. Denn weil Gott sich selbst erkennt, so muß auch ein Hervorgehen in ihm statt finden. Und weil er der Ursprung aller Dinge ist, so muß er dieselben auch erkennen. Diese Nothwendigkeit der Annahme eines Hervorgehens aus Gott ist so dringend, daß selbst die Pantheisten unsrer Tage die Trinitätslehre aufzunehmen gesucht haben. Den Vater nennen sie die Idee an sich. „Dieser hat sich frei zu einem Leibe entlassen, dessen Glieder die großen Himmelskörper sind;" sagt Hegel am Schlusse des zweiten Bandes seiner Encyclopädie. Dieses Weltall

ist ihnen der Sohn Gottes, die Idee in ihrem Anderssein. Im Geiste kehrt die Idee aus dem Anderssein in sich selbst zurück.

4. Das Hervorgehen im Wege der Erkenntniß in Gott kann Erzeugung genannt werden (generatio). Erzeugung wird auf eine doppelte Weise gebraucht: Erstens im Allgemeinen in Beziehung auf Alles, was entstehen und vergehen kann. Dann ist Erzeugung dasselbe mit Veränderung aus dem Nichtsein zum Sein. Zweitens im Besondern bei lebenden Wesen. Dann bezeichnet Erzeugung den Ursprung eines Lebenden von einem lebenden mit ihm verbundenen Princip. Dies ist im eigentlichen Sinne die Geburt. Nicht aber wird alles so Entstandene als Erzeugtes bezeichnet, sondern eigentlich nur, was nach dem Begriffe der Aehnlichkeit hervorgeht. Daher haben Haare nicht den Begriff des Erzeugten oder Sohnes, ebenso auch Würmer nicht, die sich aus den Körpern der Thiere erzeugen; obgleich die Aehnlichkeit nach dem genus da ist; sondern das Erzeugte muß eben derselben Gattung angehören. Auf alle erschaffenen lebenden Wesen finden beide Begriffe der Zeugung ihre Anwendung. Auf Gott aber, insofern ein Hervorgehen in ihm statt findet, nur der zweite. Das Hervorgehen des Wortes oder der Erkenntniß in Gott hat nach dem Gesagten den Begriff der Erzeugung. Denn es geht hervor im Wege der Thätigkeit der Einsicht, welche die Verrichtung eines Lebens ist, und von einem mit ihm verbundenen Ursprunge, denn das Erkennen bleibt im Erkennenden, und nach dem Begriffe der Aehnlichkeit. Denn die Auffassung durch das Erkenntnißvermögen ist eine Aehnlichkeit oder ein Bild des erkannten Gegenstandes, und in derselben Natur bleibend; denn in Gott ist Sein und Erkennen dasselbe. Darum wird das Hervorgehen des Wortes in Gott Erzeugung genannt, und das hervorgehende Wort selbst wird Sohn genannt. Zwar gebrauchen wir von unserem Erkennen diese Bezeichnung Erzeugung entweder gar nicht, oder nur im uneigentlichen Sinne, wohl aber vom göttlichen Erkennen, weil das göttliche Erkennen das allervollkommenste, nämlich die Wesenheit Gottes selbst ist. Das vollkommene Selbsterkennen ist die Bildung eines sich Aehnlichen, die Mittheilung des Wesens. Oder (etwas anders): Durch den Ursprung, den der Sohn vom Vater und der h. Geist von Beiden nimmt, findet eine Mittheilung des göttlichen Wesens statt. Also besteht in Gott eine zweimalige Mittheilung des göttlichen Wesens. Jedoch in unsrer menschlichen Sprache haben wir für Mittheilung des Wesens nur den einzigen Ausdruck Zeugen. Diesen wendet die Kirche auf die Mittheilung des göttlichen Wesens durch den Vater an den Sohn deßhalb an, weil der Sohn vom Vater durch den Act des Erkennens seinen Ursprung nimmt, und dieses besonders die Aehnlichkeit beabsichtigt, welche auch durch die Zeugung erreicht wird.

5. Außer dem Hervorgehen des Wortes in Gott im Wege der Erkenntniß ist noch ein anderes Hervorgehen in Gott. Denn Gott will sein Sichselbsterkennen. Auf das Erkennen folgt der Wille mit Nothwendigkeit. Oder: Gott der sich Erkennende liebt sich, den Erkannten. Auch dieses Hervorgehen dem Willen nach ist ein in Gott bleibendes. Die Thätigkeiten des Erkennens und Wollens sind immer im Geiste bleibende. Auch ist der Geist sich ihrer bewußt, wie der h. Augustin in seinem Werke de Trinitate sagt: Intelligo, me intelligere: intelligo me velle. Durch die Thätigkeit des Sichselbstwollens, schließt Gott der Erkennende sich mit Gott dem Erkannten zusammen; das heißt: Gott will sich ebenso, wie er sich erkennt. Gott erkennt sich nicht nur als das einzige unendliche Gut oder als den Inbegriff aller Vollkommenheiten, sondern er will sich auch als das einzige Gut.

Und um seiner selbst willen will Gott alles Geschaffene. Darum ist die Thätigkeit des Sichselbstwollens ebenso nothwendig in Gott anzunehmen, als die Thätigkeit des Sichselbsterkennens. Jedoch haben beide Thätigkeiten Gottes, das Sichselbsterkennen und das Sichselbstwollen, dem Gedanken nach nothwendig diese Ordnung zu einander, daß letztere nur als auf erstere folgend gedacht werden kann, wenngleich beide von Ewigkeit her in Gott sind. Denn nur ein Erkanntes können wir wollen.

Hiernach können wir nun schon diesen Schluß machen. Da Gott sich selbst vollständig erkennt, oder sich selbst begreift, weil sonst in ihm eine Unvollkommenheit wäre, da also in Gott die Thätigkeit der vollkommensten Erkenntniß ist, und ferner, da Gott sich so will, wie er sich erkennt, und die vollkommenste Gewißheit in ihm ist, daß er, der Erkennende und er, der Erkannte, einer und derselbe ist, da endlich Gott der Erkennende Person ist: so muß auch Gott der Erkannte Person sein, weil jede Thätigkeit Gottes die ganze Wesenheit Gottes ist, und so muß auch aus demselben Grunde die Thätigkeit des Sichselbstwollens Gottes Person sein. Oder: Das Personsein wird in der h. Schrift Gott überall zugeschrieben. Aber Gott unterscheidet sich selbst als den erkennenden und wollenden von sich selbst als dem seienden. Also muß das Personsein Gott dem seienden, Gott dem erkennenden und Gott dem wollenden zukommen, weil sonst entweder Gott der sichvonsichselbstunterscheidende oder Gott der von sich selbst unterschiedene eine Unvollkommenheit hätten, indem entweder der Eine oder der Andere nicht Person wären. Also besteht Gott in drei unterschiedenen Personen; und die göttliche Wesenheit ist in jeder einzelnen göttlichen Person. Die Unzulänglichkeit unsrer Sprache für alles Uebersinnliche überhaupt und namentlich für das Wesen und die innern Thätigkeiten Gottes tritt hier überall hervor. Aber diese Lehre der Kirche wird aus Folgendem noch deutlicher werden. Andere Thätigkeiten, als das Sichselbsterkennen und Bewußtsein der Dieselbigkeit sind in Gott nicht gedenkbar. Das göttliche Sein und Leben ist durch diese beiden innern Thätigkeiten in sich vollendet und abgeschlossen und darum die absolute Vollkommenheit, welche in unendlicher Selbstgenügsamkeit an und für sich besteht. Der Act des Wollens setzt den des Erkennens und beide setzen die ewige Ruhe des Seins voraus. So bedingen sich Gottes ewige Ruhe und ewige Thätigkeit gegenseitig und so ist Gott der absolut Vollkommene.

Dieses Hervorgehen der Liebe in Gott darf nicht Erzeugung genannt werden; oder die Thätigkeit des Sichselbstwollens in Gott unterscheidet sich von der des Sichselbsterkennens. Denn durch das Erkennen ist das Erkannte seiner Aehnlichkeit nach im Erkennenden, oder durch das Erkennen findet eine Aehnlichkeit des Erkenntnißvermögens mit dem erkannten Gegenstande statt. Dagegen durch das Wollen findet eine Neigung oder Richtung zu dem gewollten Gegenstande statt; oder durch das Wollen wird ein Ziel erstrebt, nämlich die Aehnlichkeit des Wollenden mit dem Gewollten. Die Aehnlichkeit ist der Grund (causa oder principium) der Liebe, weßhalb auch der h. Geist vom Sohne ausgehen muß. Darum kann nur die Thätigkeit des Sichselbsterkennens in Gott generatio genannt werden. Denn jedes Erzeugende erzeugt ein sich selbst Aehnliches; (nach dem allgemeinen Grundsatze: Omne agens agit sibi simile). Aber das Hervorgehen nach dem Begriffe des Willens in Gott ist einem Antriebe oder einer Richtung ähnlich und wird darum

Hauch genannt, πνεῦμα, **Spiritus.** Zwar ist die eine göttliche Wesenheit in beiden Thätigkeiten, aber dennoch sind beide unterschieden. Denn der eigentliche Begriff beider Thätigkeiten in Gott ist nicht nach der Einheit der göttlichen Wesenheit, sondern nach der Ordnung der Thätigkeiten zu einander zu bestimmen. Das Wollen aber kann nur als auf das Erkennen folgend gedacht werden, so wie das Erkennen auf das Sein. Darum kann die Thätigkeit des Wollens nicht zugleich die des Erkennens sein. Die Thätigkeit des Sichselbsterkennens in Gott, oder dieses Hervorgehen in Gott wird mit dem besondern Namen **generatio** bezeichnet. Denn alle unsere Erkenntniß über Gott muß durch Bezeichnungen aus den Geschöpfen ausgedrückt werden. Wir haben aber nur diesen einen Ausdruck für Wesensmittheilung und beim Erkennen tritt besonders der Begriff der Aehnlichkeit hervor, wie beim Erzeugen. Für das andere Hervorgehen bleibt daher kein besonderer Name. Es kann **spiratio**, Hauchung, genannt werden, weil das Hauchen eine Aehnlichkeit mit der geistigen Bewegung des Willens hat. Wir haben also bewiesen, daß durch das Sichvonsichselbstunterscheiden Gottes die Wesenheit Gottes als Gott der seiende, Gott der Erkennende nnd Gott der wollende betrachtet werden muß.

6. Außer diesem zweifachen (**generatio** und **spiratio**) ist kein drittes Hervorgehen in Gott. Denn nur ein solches Hervorgehen kann aus Gott in Gott angenommen werden, daß dasselbe zugleich in Gott bleibt. Derartige Thätigkeiten aber sind im erschaffenen Geiste und in Gott nur diese beiden: Erkennen und Wollen. Denn das Fühlen, **sentire**, liegt außer der Einsicht und geht in die durch die Sinne ausgeübten Thätigkeiten über. Außer der Thätigkeit des Sichselbsterkennens in Gott und des Sichselbstwollens in Gott sind keine anderen Thätigkeiten in Gott gedenkbar. Durch diese beiden ist das innere Leben oder die innere Wirksamkeit Gottes abgeschlossen. Nach der Macht und nach der Güte Gottes darf kein Hervorgehen in Gott angenommen werden. Die Macht Gottes in ihrer Unendlichkeit zeigt sich darin, daß er sich selbst vollständig erkennt, oder sich selbst begreift. In ihrer endlichen Wirkung ist Macht das Princip der Wirksamkeit Gottes nach Außen. Darum gehen durch die Macht Gottes die Creaturen von ihm aus, nicht aber eine Person. Die unendliche Güte Gottes, oder Gott als der unendliche Inhalt alles Guten ist der Inhalt der Erkenntniß und des Willens Gottes. Auch kann nicht gesagt werden, daß aus dieser Selbsterkenntniß Gottes und aus diesem Selbstwollen Gottes wieder ein anderes Erkennen und ein anderes Wollen hervorgehe, und so fort in's Unendliche, und daß so eine unendliche Zahl göttlicher Personen sei. Denn Gott erkennt und will in einem einzigen, einfachen, ewigen, unendlichen Acte; nicht aber erkennt und will Gott in unendlich vielen Acten. In diesen beiden in ihm bleibenden Thätigkeiten (**actus interni** zum Unterschiede von **operatio ad extra**), zeigt sich seine vollkommene Fruchtbarkeit. Also gibt es nur einen zweifachen Ausgang oder Ursprung in Gott: Die Erzeugung oder die Geburt, und die Hauchung oder der Ausgang im eigentlichen Sinne. Dies ist das Hauptsächlichste über das Hervorgehen oder den Ursprung in Gott.

7. In Gott bestehen wirkliche Beziehungen. Jede Beziehung erfordert zwei Gegensätze, welche mit einander in Verbindung stehen. Soll die Beziehung selbst wirklich sein, so müssen die beiden bezogenen Gegensätze wirklich sein. Da nun die Thätigkeit des Sichselbsterkennens in Gott eine wirk-

liche ist, da auch die Thätigkeit des Sichselbstwollens in Gott eine wirkliche ist, da ebenso der Ursprung dieser Thätigkeiten, Gott selbst wirklich ist: so müssen auch zwischen Gott und seinen wirklichen Thätigkeiten Beziehungen in Gott sein. Denn diese beiden Thätigkeiten gehen von Gott aus, wenngleich sie in ihm bleiben. Diese beiden Thätigkeiten in Gott nämlich und ihr Grund oder Ursprung ist eine und eben dieselbe Natur. Denn Gott erkennt sich durch seine Wesenheit und will sich durch seine Wesenheit. Darum müssen auch beide, der Ursprung und die Thätigkeiten derselben Ordnung anheim fallen; d. h. beide sind nur die göttliche Wesenheit und beide sind wirklich. Folglich sind in Gott wirkliche Beziehungen. Indem wir die Beziehungen auf Gott übertragen, drücken wir nur aus, daß in den ewigen Thätigkeiten Gottes ein Verhältniß zu einander statt findet; oder wir wollen nur sagen, daß die Thätigkeiten des Erkennens und Wollens unter sich, und beide zusammen vom Sein verschieden sind und daß sich doch diese drei gegenseitig bedingen; — nicht aber darf die Uebertragung dieser Bezeichnungsweise „Beziehung" auf Gott so mißverstanden werden, als wenn Gott durch irgend etwas außer ihm Seiendes bedingt wäre. Nur zwischen diesen ewigen innern Acten Gottes und ihrem Ursprunge bestehen wirkliche Beziehungen. Dagegen zu den Creaturen ist die Beziehung Gottes nur eine gedachte; wie im vorigen Abschnitte bei der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes bewiesen ist. Denn wenn Gott eine wirkliche Beziehung zu den erschaffenen Dingen hätte, so wären diese in das Wesen und Leben Gottes selbst mitversetzt. Vergl. §. 24. Nro. 8. Ebenso wie die Selbsterkenntniß in uns und der Selbstwille in uns wirkliche Beziehungen zu unserem Sein oder zu unserer ganzen Persönlichkeit selbst sind: eben so auch in Gott seine Selbsterkenntniß und sein Selbstwille.

8. Diese Beziehungen sind die Wesenheit Gottes selbst; oder in Gott ist Wesenheit und Beziehung dasselbe. Hinsichtlich dieser Wahrheit soll Gilbertus Porretanus geirrt, aber nachher auf dem Concil zu Rheims seinen Irrthum widerrufen haben. Er nahm Beziehung in ihrer eigentlichen Bedeutung, daß sie etwas von dem Gegenstande nach Außen zu Etwas Gehendes bezeichnet. Alles aber, was in Gott ist, muß auch die Wesenheit Gottes sein. Darum hat die in Gott wirkliche Beziehung das Sein der göttlichen Wesenheit und ist mit ihr durchaus dasselbe. Denn Gott erkennt sich selbst durch seine Wesenheit und will sich selbst durch seine Wesenheit. Wird aber die Beziehung in Gott zu irgend etwas ausgedrückt: z. B.: der Sohn oder das Wort steht in innigster Beziehung zum Vater, und der Vater zum Sohne: so wird nicht irgend ein Verhalten der Beziehung zur Wesenheit bezeichnet, sondern vielmehr der Beziehung zu ihrem Gegentheil. Es soll dadurch gesagt werden: Die Verbindung zwischen Vater und Sohn ist so enge, daß Beide gar nicht einmal getrennt gedacht werden können. So ist offenbar, daß die in Gott wirklich bestehende Beziehung der Sache nach dasselbe ist mit der Wesenheit Gottes und sich nur nach dem Begriffe für unsere Auffassung unterscheidet, insofern nämlich, als in dem Worte Beziehung die Rücksicht auf ihr Gegentheil mitgegeben wird, welche in dem Namen Wesen nicht mitgetheilt wird. Das Sein der Beziehung und das Sein des Wesens ist nicht ein anderes und verschiedenes in Gott, sondern durchaus Eins und Dasselbe. Als eigentlichen Grund für diese Wahrheit hat man festzuhalten, daß Gott nur durch seine Wesenheit sich selbst erkennen und nur durch seine Wesenheit sich selbst wollen kann. Denn wegen der vollkommensten Einfachheit Gottes kann in Gott durchaus nichts Anderes bestehen, als das gött-

liche Wesen selbst. Wird daher etwas in Gott Bestehendes über ihn ausgesagt, oder zu ihm in Beziehung gesetzt, z. B. Weisheit, Güte, Macht, so kann das nur die Wesenheit Gottes selbst sein. Durch die Namen der Beziehungen in Gott wird freilich die Wesenheit Gottes nicht vollständig oder entsprechend bezeichnet, z. B. Sohn, Wort, Abglanz der Herrlichkeit, Bild des Wesens, Geist, Lebendigmacher; was ebenso unvollkommene Bezeichnungen des göttlichen Wesens sind, als alle andern Attribute, die wir über Gott bilden. Denn die Vollkommenheit Gottes kann durch keinen einzigen Namen erschöpfend ausgedrückt werden, weil sie unendlich ist.

9. Aber wenngleich diese Beziehungen nach dem Gesagten die Wesenheit Gottes selbst sind, so sind sie dennoch in Gott wirklich verschieden, und zwar begründen diese Beziehungen der Wesenheit Gottes zu sich selbst die einzigen wirklichen Unterschiede, welche in Gott angenommen werden dürfen. Der Grund für die Wirklichkeit der Beziehungen in Gott ist die Wirklichkeit des Ursprunges und der beiden von ihm ausgehenden Thätigkeiten in Gott, wodurch Gott sich selbst erkennt und sich selbst will. Der Grund für den Unterschied der Beziehungen in Gott ist der Unterschied einerseits zwischen dem Ursprunge und jenen beiden Thätigkeiten, anderseits zwischen den beiden Thätigkeiten selbst. Wegen dieses bezüglichen Gegensatzes muß in Gott ein wirklicher Unterschied angenommen werden, nicht ein absoluter Unterschied, als wäre das Wesen Gottes in sich getheilt, sondern dieser Unterschied, welcher durch das Ausgehen Gottes von sich selbst in jenen beiden Thätigkeiten und zugleich durch die auf den Ursprung und die Thätigkeiten sich gründenden Beziehungen gebildet wird. Diese wirklichen Unterschiede in der Wesenheit Gottes selbst sind die drei göttlichen Personen. Gegen den wirklichen Unterschied der Beziehungen kann der Satz: Zwei Größen, welche einer dritten gleich sind, sind auch unter sich gleich, (womit gesagt werden soll, wenn die Wesenheit Gottes zugleich die Beziehungen wäre, müßte ja aller wirklicher Unterschied der Beziehungen aufhören), gar nicht angewandt werden. Denn allerdings ist die göttliche Wesenheit in der **paternitas**, **filiatio** und **spiratio** Eine und eben dieselbe. Aber durch die Beziehung wird zugleich die Rücksicht auf ihr Gegentheil ausgedrückt. Wenngleich nun aber Beziehungen immer nach ihrem Gegensatze aufgefaßt werden, so gehen sie doch im eigentlichen Sinne nicht von einander hervor.

10. In Gott sind nur diese vier wirklichen Beziehungen: 1. **Paternitas.** 2. **Filiatio.** 3. **Spiratio.** 4. **Processio.** Die beiden letzten werden auch wohl **Spiratio activa** und **Spiratio passiva** genannt. Denn eine jede Beziehung kann nur auf eine Größe oder Thätigkeit begründet sein. Von einer Größe kann in Gott nicht die Rede sein. Denn er ist der unendliche und kann daher mit nichts außer ihm Seienden in Vergleich kommen. Also kann nur der Thätigkeit nach in Gott eine Beziehung angenommen werden. Aber nicht jener Thätigkeit nach, durch welche Gott die Welt erschaffen hat, denn Gott hat zu den Creaturen nicht eine wirkliche, sondern nur eine gedachte Beziehung, wie bei der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes bewiesen ist. Auch wäre die Beziehung Gottes zu den Creaturen keine in Gott bleibende, sondern eine nach Außen gehende Beziehung. Vielmehr bestehen nur nach den in Gott bleibenden Thätigkeiten wirkliche Beziehungen in Gott. Dieser Thätigkeiten sind zwei: Die Selbsterkenntniß Gottes und das Sichselbstwollen Gottes. Durch die Erkenntniß geht das Wort von Gott aus und durch den Willen die Liebe. Hinsichtlich eines jeden Hervorgehens müssen zwei entgegengesetzte Beziehungen angenommen wer-

den, deren eine die des Hervorgehenden oder des Ausganges vom Ursprunge, und die andere die des Ursprunges selbst ist. Das Hervorgehen des Wortes wird Zeugung genannt nach dem eigenthümlichen Begriffe, nach welchem dieselbe lebenden Wesen zukommt. Die Beziehung des Ursprunges der Zeugung wird in vollkommenen lebenden Wesen Vaterschaft genannt.*) Die Beziehung des vom Ursprunge Hervorgehenden wird Sohnschaft genannt. Das Hervorgehen der Liebe hat keinen eigenthümlichen Namen, wie vorher gesagt, darum auch die Beziehungen nicht, welche nach diesem Hervorgehen anzunehmen sind. Aber die Beziehung des Ursprunges dieses Hervorgehens wird die Hauchung genannt, die Beziehung des Hervorgehenden das Hervorgehen; obgleich durch diese beiden Namen das Hervorgehen selbst ausgedrückt wird, nicht die Beziehungen. Wir haben nämlich für Mittheilung des Wesens nur das einzige Wort Zeugen. Nun findet aber in Gott eine zweimalige Mittheilung des Wesens statt. Da wir nur für die Mittheilung des göttlichen Wesens vom Vater an den Sohn das Wort Zeugen gebrauchen, und gebrauchen müssen, wie vorher bewiesen ist, so blieb für die Mittheilung des göttlichen Wesens vom Vater und Sohne an den h. Geist nur die allgemeine Bezeichnungsweise Hauchen, Hervorgehen oder Ausgehen (Processio); und darum sind auch die Beziehungen zwischen diesem Ursprunge (Sein und Erkennen) und diesem Hervorgehen (Wollen) ohne besondere Namen. Andere wirkliche Beziehungen als diese vier Paternitas, Filiatio, Spiratio, Processio können in Gott nicht statt finden, weil in Gott nur zwei innere Thätigkeiten und ihr Ursprung angenommen werden dürfen, wie wir vorher bewiesen haben. Die Thätigkeiten in Gott, durch welche diese Beziehungen statt finden und die Beziehungen selbst sind in Gott in einem einzigen, ewigen, unendlichen Acte. Gleichheit und Aehnlichkeit sind nur gedachte Beziehungen in Gott.

11. Wir haben vorher gesehen, daß die Benennung Person in Gott nur eine Beziehung als wirkliche, d. h. als an und für sich bestehende bezeichnen kann. Diese vier wirklichen Beziehungen in Gott machen aber doch nur drei göttliche Personen aus. Zwei entgegengesetzte Beziehungen sind auch zwei Personen in Gott, weil sie sich durch den Gegensatz wirklich von einander unterscheiden. Beziehungen aber, die nicht entgegengesetzt sind, können nur Eine Person in Gott bezeichnen. Daher sind die spiratio activa und die spiratio passiva oder processio nur die Eine Person des h. Geistes. Daß die spiratio activa vom Vater und Sohne als Einem Princip aus-

*) Hier sehen wir beständig die Wahrheit wieder kehren, daß wir alle unsere Erkenntniß über Gott nur durch Bezeichnungen aus den Geschöpfen ausdrücken können. Die Benennung Paternitas (πατριά) gebraucht die h. Schrift schon für Gott den Vater, wenigstens in einer Stelle Ephes. 3, 14. 15. Der Sinn dieser Stelle ist: Gott der Vater hat die Beziehung des Ursprunges zum Sohne und zum h. Geiste und darum auch, freilich in anderem Sinne, zu allem Geschaffenen. Oder auch: Von Gott dem Vater rührt jeglicher Ursprung, sowohl des geistigen Daseins, durch Mittheilung göttlicher Lebenskräfte, als des Daseins überhaupt her. Den Lehrer und Führer des geistigen Lebens Vater zu nennen, sehen wir schon Richter 18, 19 gebräuchlich. Daher der Ausdruck des heiligen Paulus 1. Cor. 4, 15: In Christo Jesu per Evangelium meum ego vos genui: daher die Gläubigen von den Aposteln Kinder, Kindlein genannt; daher der Ausdruck Kirchenvater, Beichtvater. Aus der Benennung Paternitas für die Beziehung des Ursprungs folgte die Benennung Filiatio für den Gegensatz des Ursprunges.

gehe, haben wir vorher daraus bewiesen, daß Gott, so wie er sich selbst erkennt, so auch sich selbst will. Weitere Gedanken darüber, daß die vier Beziehungen in Gott doch nur drei Personen sind, hat der h. Thomas **P. I, quaest. 30, art. 2.** — Vernehmen wir nun, wie uns die Kirche über diese Beziehungen Gottes zu sich selbst belehrt. Denn Alles, was wir bisher darüber gesagt haben, folgerten wir nur noch aus dem Dogma, daß Gott in drei unterschiedenen Personen besteht.

12. Ueber diese Beziehungen der drei göttlichen Personen untereinander belehrt uns die Kirche im Athan. Symb. in folgender Weise. a) Insofern die erste Person, der Vater, mit der zweiten und dritten in Beziehung steht, kommt ihr die paternitas, die Vaterschaft zu: Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus. Spiritus sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. b) Insofern die zweite Person, der Sohn mit der ersten in Beziehung steht, kommt ihr die Filiatio, die Sohnschaft zu; insofern sie mit der dritten in Beziehung steht, kommt ihr gemeinschaftlich mit der ersten die Spiratio activa: die Hauchung des h. Geistes zu. Denn nach der so eben vorgelegten Stelle geht der h. Geist vom Vater und vom Sohne aus, nämlich von Beiden als von einem einzigen Principe; wie wir im zweiten Capitel noch nachweisen werden. c) Insofern die dritte Person, der h. Geist, zu den beiden ersten in Beziehung steht, kommt ihr die Spiratio passiva zu, da der h. Geist vom Vater und Sohne ausgeht. Also müssen vier verschiedene Beziehungen der einen und derselbigen Wesenheit Gottes angenommen werden: Paternitas, Filiatio, Spiratio activa, oder bloß Spiratio, und Spiratio passiva oder Processio. Diese Lehre der Kirche von den wirklichen Beziehungen der Wesenheit Gottes zu sich selbst können wir uns nur dadurch erklären, daß wir die Thätigkeiten des göttlichen Erkennens und Wollens und als den Grund beider das göttliche Sein anwenden, wie wir vorher anzugeben suchten; (vergl. das von Nro. 2 an bis Nro. 11 einschließlich Gesagte). Dann erhellet die Nothwendigkeit der vier Beziehungen Gottes zu sich selbst: das Sein ist die Grundlage des Erkennens und Wollens; das Erkennen geht aus vom Sein und ist wieder die Grundlage für das Wollen, insofern es ein Ziel anweiset, auf welches der Wille sich richten soll. Sein und Erkennen bedingen das Wollen; dies geht von beiden aus. Auch erhellet, wenn man auf diese Weise aus dem erschaffenen Geiste die Trinität zu erklären sucht, die Einerleiheit des göttlichen Wesens, insofern es in seinen verschiedenen Beziehungen zu sich selbst gefaßt wird, mit sich selbst. Der Geist mag als seiender, als erkennender, als wollender betrachtet werden: so ist er doch immer derselbe. Ebenso ist auch in Gott Sein, Erkennen, Wollen dem Wesen nach Dasselbe. Dann begreift sich auch, warum die Eine und dieselbe Wesenheit Gottes nur bloß in drei, und nicht in mehreren Personen existirt. Nämlich deßhalb, weil die in Gott bleibenden Thätigkeiten, durch welche die Beziehungen der Wesenheit Gottes zu sich selbst eintreten, Generatio und Spiratio die einzigen actus interni der göttlichen Wesenheit sind, welche als solche, d. h. als actus interni in Gott, als in Gott bleibende Thätigkeiten, nach der Lehre vom Wesen Gottes gedacht werden können. Denn Gott erkennt zwar unendlich Vieles, aber in einem einzigen Acte, indem er sich selbst oder seine Wesenheit erkennt; auch will er unendlich Vieles, aber ebenfalls in einem einzigen Acte, indem er sich selbst, d. h. seine Wesenheit will. Also ist durch diese beiden Thätigkeiten des Erkennens und Wollens die in Gott bleibende Bewegung Gottes zu sich selbst abgeschlossen. Sein, Er-

kennen und Wollen sind als Bezeichnungen der drei göttlichen Personen so viel, als das persönliche Sein, das persönliche Erkennen und das persönliche Wollen; und dann besteht zwischen Sein, Erkennen, Wollen nicht bloß in unsrer Erkenntniß ein Unterschied, sondern in Gott selbst, nämlich der Unterschied der drei göttlichen Personen. Sein, Erkennen, Wollen als Bezeichnungsweisen des göttlichen Wesens sind nur in unsrer Erkenntniß verschieden, aber nicht in Gott, weil die Wesenheit Gottes in sich ohne allen Unterschied ist, sondern sind nur verschiedene Ausdrücke für die unendliche Vollkommenheit Gottes.

Endlich streiten die Theologen darüber, ob diese Beziehungen als Vollkommenheiten der einzelnen Personen betrachtet werden müssen, oder nicht. Mit Recht bemerkt Petavius, daß dieser Streit sich nicht um eine Sache, sondern nur um Worte drehe. Denn die Eine und dieselbe Wesenheit Gottes existirt in drei Personen; die Wesenheit Gottes aber ist der unendliche Inbegriff aller Vollkommenheiten; also ist auch jede Person unendlich vollkommen. Aber ihre besonderen Beziehungen kann sie den übrigen nicht mittheilen, weil dieselben durch den wirklichen Unterschied der drei Personen von einander, oder durch die Wirklichkeit der drei Personen gegründet sind.

13. Diese Wirklichkeit der Beziehungen der Wesenheit Gottes zu sich selbst und darum die Wirklichkeit der drei Personen beruht auf dem doppelten Hervorgange in Gott, nämlich des Sohnes vom Vater, und des heil. Geistes vom Vater und Sohne. Sind also die drei Personen und ihre Beziehungen wirklich: so müssen auch die Generatio und die Processio wirkliche, immanente Thätigkeiten Gottes, und unter sich verschieden sein. Denn wegen der gänzlichen Einfachheit Gottes, die man sich nie oft genug wieder vorstellen kann (Deus est actus simplicissimus et purissimus), setzt Gott die Thätigkeit der generatio und spiratio zwar in einem einzigen, ewigen, unendlichen, immanenten Acte, ebenso wie Gott durch einen einzigen Act ist, erkennt, will. Aber doch muß zwischen der generatio Verbi und der processio Spiritus sancti ein wirklicher Unterschied bestehen, weil sonst die Personen des Sohnes und des h. Geistes nicht mehr unterschieden und gar nicht wirklich wären. Das Ausgehen in Gott in der Weise des Erkennens fällt unter den Begriff der Aehnlichkeit. Denn das Erkennen wird dadurch ein wirkliches, daß der erkannte Gegenstand seiner Aehnlichkeit nach im Erkennenden ist. Aber das Ausgehen in Gott in der Weise des Wollens fällt unter den Begriff einer lebendigen Bewegung oder eines Antriebes. Denn der Wille wird dadurch wirklich, daß er eine Neigung zu dem erkannten Gegenstande hat. So wie daher das Erkennen und das Wollen überhaupt sich unterscheiden, so auch das göttliche Erkennen und das göttliche Wollen. Aus dem Gesagten folgt auch, daß der heil. Geist vom Vater und vom Sohne ausgehen muß. Denn Gott will sich so, wie er sich erkennt, oder Gott will sein Sichselbsterkennen. Andere Gründe dafür sind: 1. Sonst würde ja die Ansicht einer Emanation auf Gott den Vater übertragen werden; indem er als das Urprincip dastände, von welchem zwei ausgingen. 2. Die beiden vom Vater Ausgegangenen würden in sich in keiner weitern Verbindung stehen und die Einheit der Wesenheit Gottes aufgehoben werden. 3. Der Sohn würde dem Vater nicht in Allem gleich sein. Das Weitere ist im zweiten Capitel bei der Lehre vom Hervorgehen des h. Geistes zu behandeln. Weil aber der heil. Geist vom Vater und vom Sohne ausgeht, so tritt die Anschauung, daß der h. Geist dem Vater und dem Sohne vollkommmen gleich ist, mehr zurück; und diese, daß der h. Geist die Ver-

einigung zwischen dem Vater und dem Sohne bildet, tritt mehr bei ihm hervor. Daher kann das Hervorgehen des h. Geistes nicht **generatio** genannt werden, sondern **processio**. Also der eigentliche Unterschied zwischen **generatio** und **processio** liegt darin, daß der Sohn nur vom Vater, der h. Geist aber vom Vater und vom Sohne ausgeht. Diese **processio Spiritus sancti a Patre et Filio** nennt man passend **spiratio**. Denn die Erkenntnisse über Gott können wir nur vermittelst Bezeichnungen aus den Creaturen ausdrücken. In den erschaffenen Dingen aber findet eine Mittheilung des Wesens nur durch die Zeugung statt. Deßhalb ist dieser Ausdruck nur für ein einziges Hervorgehen in Gott, nämlich für das in Weise der Erkenntniß, anwendbar. Und deßhalb blieb das Hervorgehen in Gott, welches in der Weise des Willens statt findet, ohne besondern Namen. Es kann Hauchung (**spiratio, spiritus**) genannt werden, weil in diesem Worte eine Bewegung des Willens angedeutet ist, und weil der h. Geist durch den Act des Willens von Gott ausgeht. Andere Theologen suchen den Unterschied zwischen **generatio** und **spiratio** anders zu bestimmen. Wieder Andere meinen, man solle nichts darüber sagen. Vergl. **de Trinitate I, 5, nro. 8.**

14. Diese innern Thätigkeiten Gottes, die **Generatio** und **Spiratio** sind ewige, unendliche, finden in einem Acte, und daher durchaus zugleich statt. Nur für unser Denken besteht ein Nacheinander in Beziehung auf diese beiden Thätigkeiten. Aber macht dann für die Erkenntniß dieser innern Thätigkeiten die hypostatische Vereinigung des Wortes mit dem Menschen Jesus Christus nicht Schwierigkeiten? Keineswegs. Denn der Sohn oder das Wort hat durch die Annahme jenes menschlichen Individuums nicht die mindeste Veränderung erlitten; er ist nach derselben die nämliche göttliche Person, wie vorher, gezeugt vom Vater, und mit dem Vater den h. Geist hauchend. Daher hat diese göttliche Person durch die Annahme jenes menschlichen Individuums in die persönliche Einheit mit sich nicht die mindeste Beschränkung erlitten; und könnte daher auch noch andere menschliche Individuen in die persönliche Einheit mit sich aufnehmen. Dieses wird deutlich, wenn man nur zwischen der göttlichen Natur in Christo und zwischen der menschlichen in ihm unterscheidet und dabei die Wahrheit festhält, daß beide Naturen in Christo unvermischt nebeneinander in Einer göttlichen Persönlichkeit bestehen und daß der erschaffenen menschlichen Natur niemals die Eigenschaften und Wirksamkeit der unerschaffenen göttlichen Natur zukommen können. Und da Gott der unendliche ist: so müssen auch diese innern Thätigkeiten der **Generatio** und **Spiratio** unendliche, oder ein unendlicher Act sein. Von Ewigkeit und in Ewigkeit, zu allen Zeiten und an allen Orten, wird der Sohn vom Vater erzeugt, und geht der heilige Geist aus Beiden hervor. — Aber wenn auch keine Aufeinanderfolge der Personen der Zeit nach angenommen werden darf: so muß doch eine wirkliche Abhängigkeit der Personen von einander, und insofern eine Unterordnung der einen unter die andere angenommen werden. So ist der Sohn vom Vater abhängig, der heilige Geist vom Vater und Sohne. Diese seine Abhängigkeit vom Vater drückt der Sohn sehr schön aus Joh 5, 19: **Amen, amen dico vobis: Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem: quaecunque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit.** Die Abhängigkeit des heiligen Geistes vom Vater und Sohne spricht der Herr aus Joh. 14, 16. 17; und besonders 16, 7—15. Dieses innere Verhältniß der drei Personen ist die Grundlage ihres Wirkens nach Außen. Weil der Sohn von dem Vater erzeugt wird, von Ewigkeit und in Ewig-

keit, darum geht er auch von ihm zeitlich gesandt in die Welt aus. Ueber diese seine Sendung vom Vater spricht Christus an sehr vielen Stellen, z. B. Joh. 5, 23; 6, 38. 39; 7, 29; 8, 42, wo er aber seinen ewigen Ausgang aus dem Vater und seine zeitliche Sendung in die Welt zusammenfaßt; 16, 28. Und weil der heilige Geist vom Vater und vom Sohne ausgeht, darum wird er auch von Beiden gesendet in die Welt: Joh. 14, 16. 17; 15, 26; 16, 7—15. Und weil der Vater von keinem Andern ausgeht, so erscheint er auch nicht nach Außen gesandt; wie der h. Augustin bemerkt de Trinitate II, 5, nro. 8, und contra sermonem Arianorum nro. 4. Ueber diese Sendung der göttlichen Personen handelt der h. Thomas in der ganzen 43. Frage des ersten Theils. Die Sendung ist die besondere Gegenwart und Wirksamkeit der göttlichen Personen in den vernünftigen Creaturen. Treffend bemerkt der h. Thomas in dem achten Artikel der angeführten Frage: Wenn der Sendende bezeichnet werde als Ursprung der Person, welche gesandt wird: so sende nicht jede Person, sondern allein diejenige, welche der Ursprung der gesandten Person ist. So ist der Vater sendend, und nicht gesandt; der Sohn gesandt, und sendend; der h. Geist nur gesandt. Wenn aber die sendende Person als Ursprung der Wirkung, die durch die Sendung beabsichtigt wird, verstanden wird, dann senden alle drei Personen die gesandte: cf. Isaias 48, 16; und in diesem Werke §. 170. Nro. 6. Diese äußere Wirksamkeit der drei göttlichen Personen beruht allein auf dem Verhältnisse der Abhängigkeit der Einen Person von der Andern. Aber wird nicht durch die Abhängigkeit der Würde der betreffenden Personen zu nahe getreten, so daß sie sich auch an Würde nachständen, wie die Gegner der Trinität gesagt haben? Keineswegs. Die völlige Gleichheit der drei göttlichen Personen ist schon mehrfach ausgesprochen worden, indem wiederholt gesagt wurde, daß die Eine und dieselbige Wesenheit Gottes in drei unterschiedenen Personen existirt. Diese völlige Gleichheit der Würde nach spricht die Kirche aus, wenn sie in der Präfation singt: Et in maiestate adoretur aequalitas. Und mit den stärksten Ausdrücken hat das Symbolum Athanasianum diese völlige Gleichheit der drei göttlichen Personen ausgesprochen: Patris et Filii et Spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas. Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus sanctus. Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus sanctus. Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus. Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus sanctus. Die Feinde der Trinität bemerken dagegen, es sei doch offenbar vorzüglicher, zeugen, als gezeugt sein; eben so sei doch die Spiratio activa vorzüglicher, als die Spiratio passiva. Indeß dieser Ursprung der einen Person von der andern, und diese ihre gegenseitige Abhängigkeit besteht wohl mit ihrer gleichen Würde. Denn ebenso wie der Sohn durch den Vater bedingt ist, eben so ist auch der Vater durch den Sohn bedingt, weil die vier angeführten Beziehungen der Wesenheit Gottes zu sich selbst nicht freie, d. h. so, daß sie auch nicht sein könnten, sondern absolut nothwendige, nicht einseitige, sondern gegenseitige, nicht zeitliche, sondern ewige sind. *) Ebenso wenig wie man bei dem erschaffenen Geiste deß-

*) Bei jener ganzen Einwendung liegt demnach nur eine verkehrte Vorstellung über die kirchliche Lehre zu Grunde, nämlich diese, daß der Vater den Sohn einmal erzeugt habe und nun denselben zu zeugen aufhöre, wogegen der Wahrheit nach der Sohn von Ewigkeit und in Ewigkeit vom Vater erzeugt wird.

halb, weil man das Sein, das Erkennen, das Wollen bei demselben unterscheiden muß, darum doch nicht sagen kann, daß das Sein desselben vorzüglicher, als das Erkennen und Wollen, und das Sein und Erkennen vorzüglicher, als das Wollen sei, indem diese Hauptkräfte des erschaffenen Geistes sich gegenseitig bedingen, und zu einer einzigen Wesenheit zusammenschließen: eben so wenig kann gesagt werden, daß der Vater vorzüglicher als der Sohn, und der Sohn und der Vater vorzüglicher als der heilige Geist seien, weil die eine und dieselbe göttliche Wesenheit in jeder dieser drei Personen ganz und ungetheilt existirt. Darum sagt auch der Sohn Joh. 5, 26: Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso; obschon er unmittelbar vorher noch von seiner Abhängigkeit vom Vater gesprochen hat, nämlich V. 19. Auch können dafür alle Stellen angeführt werden, in denen Christus die Verrichtung der Wunderwerke sich selbst zuschreibt, wenn nur die Wahrheit dabei beachtet wird, daß die Verrichtung der Wunder Gott allein zukommt. — Auf die Wirklichkeit der drei göttlichen Personen und deren Beziehungen gründen sich die Kennzeichen jeder einzelnen Person: notiones oder rationes notionales. Denn der ersten Person, dem Vater, kommt es zu, daß er von keiner andern seinen Ursprung hat: Innascibilitas; wie uns dies das Symbolum Athanasianum mit den Worten lehrt: Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. Der griechische Ausdruck dafür ist ἀγεννησία. Hierüber hat der Jesuit Passaglia (in Rom Professor der Dogmatik) eine eigene Abhandlung geschrieben. Auch kommt dem Vater die Paternitas oder die generatio Filii seu Verbi zu, und die Spiratio activa gemeinschaftlich mit dem Sohne. Dem Sohne kommt die Filiatio und die Spiratio activa gemeinschaftlich mit dem Vater zu; dem heiligen Geiste allein die Spiratio passiva oder Processio. Es können daher fünf besondere Kennzeichen für die drei göttlichen Personen unterschieden werden: Innascibilitas, Paternitas, Filiatio, Spiratio activa, Spiratio passiva. Drei kommen dem Vater, zwei dem Sohne, eine dem heiligen Geiste zu.

Die ganze in diesem Paragraphen vorgelegte Lehre unsrer Kirche über die Dreieinigkeit können wir so kurz zusammenfassen: Nur eine einzige göttliche Wesenheit existirt in drei unterschiedenen Personen. Denn in derselben existiren die Erzeugung und die Hauchung, als zwei Ausgänge, oder als zwei unterschiedene Thätigkeiten. Daher sind vier Beziehungen der Einen göttlichen Wesenheit zu sich selbst anzunehmen. Daher lassen sich für die drei göttlichen Personen fünf besondere Kennzeichen angeben. Hierbei ist aber wohl festzuhalten, daß diese Zahlbestimmungen (termini numerales) nomina negationis für Gott sind, d. h. daß durch dieselben nur der Defect eines Mehreren oder eines Unbestimmten von Gott ausgeschlossen wird. Wir Menschen werden in diesem Leben immer gezwungen sein, unsere Erkenntniß über Gott in solchen unvollkommenen Bestimmungen auszudrücken. Eigentlich bedeuten diese Zahlbestimmungen nur die absolute Vollkommenheit und Vollendetheit der göttlichen Wesenheit in sich selbst. Vergl. §. 52.

§. 54. Vierter Hauptpunkt der kirchlichen Aussprüche über die Trinität: Das Ineinandersein der drei göttlichen Personen.

1. Nach der Lehre unsrer Kirche existirt die Eine und dieselbige Wesenheit Gottes in drei unterschiedenen Personen. Dann müssen auch diese drei Personen gegenseitig ineinander sein, müssen gegenseitig ineinandergehen, und sich gegenseitig durchdringen, weil sonst die göttliche Wesenheit nicht in einer

jeden derselben existiren würde. Gott ist also ewig in sich bleibend und durch die Generatio und Spiratio ewig, zu allen Zeiten und an allen Orten von sich selbst, in sich selbst ausgehend. In dieser unendlichen und ewigen Bewegung Gottes von sich selbst zu sich selbst besteht das unendliche und ewige Leben Gottes, und seine unendliche und ewige Glückseligkeit, welche Gott ganz unabhängig von der Welt und von den Stellungen seiner vernünftigen Creaturen gegen ihn von Ewigkeit her genießt, und in Ewigkeit genießen wird. Denn durch diese innern Thätigkeiten des Sichselbsterkennens und des Sichselbstwollens findet Gott den Gegenstand seiner Erkenntniß und Liebe in sich selbst, nämlich in seiner unendlichen Vollkommenheit. Der terminus technicus in der Theologie für dieses wechselseitige Sein der drei göttlichen Personen in einander ist im Griechischen περιχώρησις oder συμπεριχώρησις; im Lateinischen circuminsessio und circumincessio oder circummeatio. Dieses Geheimniß spricht Christus deutlich aus Joh. 10, 30. 38; 14, 9—11; dunkler bei Joh. 8, 29; 16, 32. Ebenso lehrt die Tradition dieses Geheimniß. Vergl. besonders den h. Augustin de Trinitate.

2. Daraus folgt 1. daß jede Handlung, welche eine der drei göttlichen Personen verrichtet, auch von den übrigen ausgeht. Nur insofern kann irgend eine Handlung einer der drei göttlichen Personen vorzüglich zugeschrieben werden, als diese Handlung dem bestimmten Kennzeichen dieser Person mehr entspricht. So wird dem Vater die Hingabe seines Sohnes für uns in den Tod zugeschrieben, weil er der Ursprung der beiden übrigen Personen ist; dem heiligen Geiste die Heiligung, weil er die Vereinigung zwischen Vater und Sohn, oder die Liebe zwischen Beiden ist. Vortreffliche Bemerkungen darüber finden sich Catech. Rom. P. I, cap. IV, Quaest. 3. Aber dem Sohne kommt die Annahme der menschlichen Natur allein zu. Nicht der Vater hat die menschliche Natur in die persönliche Einheit mit sich aufgenommen, auch der heilige Geist nicht, sondern allein der Sohn. Und insofern als die Erlösung durch die Annahme der menschlichen Natur von Gott vollbracht ist, muß auch gesagt werden, daß dem Sohne die Erlösung allein zukommt. Die Secte der Patripassianer im 2. und 3. Jahrhunderte suchte die Gottheit Christi festzuhalten, läugnete aber die Dreiheit der Personen und behauptete daher, der Vater sei Mensch geworden. 2. Folgt aus dem Geheimnisse der circumincessio, daß es ganz einerlei ist, zu welcher von den drei göttlichen Personen wir beten, oder welche von den drei göttlichen Personen wir anbeten. Denn wir beten immer zu der Einen und Selbigen göttlichen Wesenheit, und diese Eine und Selbige Wesenheit Gottes wird immer angebetet. 3. In Beziehung auf die Erschaffung der Welt folgt aus diesem Dogma, daß dieselbe auch nicht insofern nothwendig war, als wenn Gott durch ein inneres Bedürfniß, seiner Liebe einen Gegenstand zu setzen, dazu gedrängt wäre. Denn Gott findet den allgenügenden Gegenstand seiner Liebe in seiner unendlichen Vollkommenheit. — In diesen vier Theilen können wir die gesammte Lehre unsrer Kirche über die Trinität zufolge ihrer feierlichen Aussprüche zusammenfassen. — Nachdem nun zuerst die Lehre der h. Schrift über die Trinität vorgelegt ist, dann die der Tradition und endlich die definitiven Entscheidungen der Kirche: so ist hiermit das katholische Dogma von der Trinität als eine Lehre der göttlichen Offenbarung, wie uns dieselbe durch die katholische Kirche verkündigt wird, bewiesen. — Und zwar ist das Dogma von der Trinität der Mittelpunkt aller andern Lehren der Kirche. Sie Alle haben ihren Grund nur durch das Dogma von der Trinität. In dem Symbolum Apostolicum ist dies gut hervor-

gehoben. — Zum Schlusse der Constatirung des Dogmas selbst können wir die Frage stellen, ob sich auch Spuren desselben bei den Heiden finden, da wohl häufig gesagt ist, daß die christlichen Vorstellungen von der Dreieinigkeit aus heidnischen Philosophemen geflossen seien.

§. 55. Vorgebliche Spuren der Trinität außerhalb der göttlichen Offenbarung.

Was die platonischen Stellen betrifft: so sind dieselben 1. an sich zu dunkel, die Auslegungen der spätern Platoniker darum zu divergirend, als daß daraus irgend etwas genau und gewiß erkannt werden könnte. Zudem hatten die spätern Platoniker das Bestreben, christliche Ideen in den Platonismus hineinzutragen, um diesem eine selbstständige Stellung neben dem mehr und mehr überhand nehmenden Christenthum anweisen zu können; das nämliche Bestreben, aus welchem der gesammte Gnosticismus hervorgegangen ist. 2. Auch ist die platonische Trias nur eine dreifache Fassung der sogenannten Weltseele. 3. Die platonische Trias ist vielmehr eine Tetras, weil die drei Principien einem vierten untergeordnet werden. — Der h. Thomas handelt darüber I, 32, 1, wo er untersucht, ob die Vernunft durch ihre eigenen Kräfte die Trinität beweisen könne; — was er verneint. Dort sagt er ad 1: In libris etiam Platonicorum invenitur: In principio erat Verbum, — non secundum quod Verbum significat personam genitam in divinis, sed secundum quod per Verbum intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quae Filio appropriatur. Et licet appropriata tribus personis cognoscerent, dicuntur tamen in tertio signo defecisse, id est in cognitione tertiae personae: quia a bonitate, quae Spiritui sancto appropriatur, deviaverunt, dum cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, ut dicitur Rom. 1.: vel quia ponebant Platonici unum primum ens, quod etiam dicebant esse patrem totius universitatis rerum, consequenter ponebant aliam substantiam sub eo, quam vocabant mentem vel paternum intellectum, in qua erant rationes omnium rerum, sicut Macrobius recitat super somnium Scipionis. Non autem ponebant aliquam substantiam tertiam separatam, quae videretur Spiritui sancto respondere. Sic autem nos non ponimus Patrem et Filium secundum substantiam differentes, sed fuit error Origenis et Arii sequentium in hoc Platonicos. Aus der Platonischen Philosophie hat Philo seine Lehre vom Logos entlehnt. — Hermes behauptet in seiner Dogmatik, daß auch Arius aus Platon geschöpft habe. Inwieweit dies gegründet ist oder nicht, wage ich nicht zu entscheiden. Denn um darüber urtheilen zu können, wäre ein sorgfältiges Studium der sämmtlichen Schriften Platons und der Bruchstücke des Arius erforderlich. Auch der h. Thomas fällte dieses Urtheil, wie aus der so eben angeführten Stelle hervorgeht. Was sich bei andern Völkern, z. B. den Indiern, Aegyptiern ꝛc. von Spuren einer Trinität finden soll, verdient gar keine Beachtung, um mit der christlichen Trinitätslehre verglichen werden zu können. Treffend ist hierüber Hegels Zeugniß in seiner Logik I, pag. 383: „Der indische Pantheismus hat in seiner ungeheuern Phantasterei gleichfalls, abstract genommen, diese Ausbildung erhalten, die sich durch ihr Maaßloses hindurch als ein mäßigender Faden zu einigem Interesse zieht, daß Brahm, das Eine des abstracten Denkens durch die Gestaltung in Wischnu, besonders in der Form Krischnas, zu dem Dritten, Siwa, fortgeht. Die Bestimmung dieses Dritten ist

der Modus, Veränderung, Entstehen und Vergehen, das Feld der Aeußerlichkeit überhaupt. Wenn diese indische Dreiheit zu einer Vergleichung mit der christlichen verleitet hat: so ist in ihnen zwar ein gemeinsames Element der Begriffsbestimmung zu erkennen, aber über den Unterschied ist wesentlich ein bestimmteres Bewußtsein zu fassen; derselbe ist nicht nur unendlich, sondern die wahrhafte Unendlichkeit macht den Unterschied selbst aus. Jenes dritte Princip ist seiner Bestimmung nach das Auseinanderfahren der substantiellen Einheit in ihr Gegentheil, nicht die Rückkehr derselben zu sich, — das Geistlose vielmehr, nicht der Geist. In der wahrhaften Dreiheit ist nicht nur Einheit, sondern Einigkeit, der Schluß zur inhaltsvollen und wirklichen Einheit, die in ihrer ganz concreten Bestimmung der Geist ist, gebracht." Hegel selbst hat zwar nach seinem Systeme die unsinnigsten Vorstellungen von der Dreieinigkeit, indem nach ihm die Welt der Sohn Gottes ist, in welchem Gott sich selbst gegenübersteht, und in dem menschlichen Geiste das Selbstbewußtsein Gottes statt findet. Die christliche Lehre von der Trinität ist ihm nichts weiter, als ein bloßes Spiel von Begriffen, wie er Encyclopädie I, pag. 318 schreibt: „Die Bewegung des Begriffes ist gleichsam nur als ein Spiel zu betrachten: das Andere, was durch dieselbe gesetzt wird, ist gleichsam nicht ein Anderes. In der christlich-religiösen Lehre ist dieses so ausgesprochen, daß Gott nicht nur eine Welt erschaffen hat, die ihm als ein Anderes gegenübersteht, sondern daß er auch von Ewigkeit her einen Sohn erzeugt hat, in welchem er als Geist bei sich selber ist." Aber dennoch gereicht es ihm zum Lobe, daß er den wesentlichen Unterschied der indischen Dreiheit von der christlichen Dreieinigkeit richtig erkannt hat.

§. 56. Die wichtigsten Versuche aus älterer und neuerer Zeit, in das Dogma von der Trinität tiefer einzudringen.

1. Nach der Vorlegung des Dogmas selbst, wie es uns von der unfehlbaren Kirche verkündigt wird, können wir die wichtigsten Gedanken aus älteren und neueren Erklärungsversuchen, oder, falls dieser Ausdruck mehr gefällt, aus den Bestrebungen, das Dogma dem Verständnisse näher zu legen, berücksichtigen. Hinsichtlich aller Erklärungsversuche über die Trinität sind von vornherein diese allgemeinen Regeln zu beachten: 1. Die menschliche Vernunft kann sich selbst überlassen oder aus ihren eigenen Kräften die Dreieinigkeit durchaus nicht beweisen, wenngleich dies einige Theologen haben behaupten wollen. Der h. Thomas beweist dies I, 32, art. 1, was sorgfältig nachzulesen ist. Denn die Trinität ist der Mittelpunkt aller Lehren der göttlichen Offenbarung. Könnte daher die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, die Trinität beweisen, so wäre die göttliche Offenbarung nicht nothwendig, also entbehrlich für uns. Hiermit kann dasjenige, was in der Apologetik gesagt werden muß, verglichen werden, nämlich daß die Vernunft aus sich selbst nicht einmal das Dasein Gottes, wie er von der göttlichen Offenbarung gelehrt wird, d. h. als eines von der Welt unabhängigen, an und für sich bestehenden Wesens, zu beweisen vermag. Die menschliche Vernunft hat daher bei der Darlegung des Dogmas von der Trinität, so wie aller andern christlichen Dogmen kein anderes Geschäft, als nachzuweisen, daß in demselben kein Widerspruch enthalten ist, oder wie einige Theologen es wohl ausdrücken, daß dieselben denkbar sind, und sie in einer wissenschaftlichen Ordnung vorzulegen. Alle Speculationen über die Trinität, wenn sie auch noch so gelungen und vollkommen scheinen, haben daher keinen andern Zweck, als die innere Widerspruchslosigkeit dieses Dogmas nachzuweisen. Denn die unauf-

lösliche Schwierigkeit dieses Dogmas besteht darin, daß die Wesenheit Gottes in drei Selbstbewußten existirt; wenngleich allerdings sogar auch das Alltäglichste und Gewöhnlichste in seinem letzten Grunde unbegreiflich ist. Freilich sind die Bestimmungen Eins und Drei für Gott nur negativer Art. Nur Eine göttliche Wesenheit existirt, heißt so viel als: Die Wesenheit Gottes ist im höchsten Grade ungetheilt, einfach, unendlich, das vollkommenste Sein. Die Wesenheit Gottes existirt in drei unterschiedenen Personen, heißt so viel als: Gott ist nicht bloß das vollkommenste Sein, sondern auch das vollkommenste Erkennen und Wollen und durch diese beiden Acte ist die gesammte innere Thätigkeit Gottes abgeschlossen. Aber wie Sein, Erkennen, Wollen in Gott, Selbstbewußtsein sein können, ist ein undurchdringliches Geheimniß. Indem wir sagten, die menschliche Vernunft vermöge durch ihre eigenen Kräfte das Dasein Gottes im Sinne der göttlichen Offenbarung und die Trinität nicht zu beweisen, soll dieses auch noch so zu verstehen sein, daß die Vernunft, auch nachdem sie diese Glaubenswahrheiten durch die Offenbarung empfangen hat, dennoch sie aus sich nicht beweisen kann. Denn der Inhalt des Glaubens kann zwar von der Vernunft und dem freien Willen mit Hülfe der Gnade wohl aufgefaßt werden, geht jedoch über alle natürlichen Kräfte des erschaffenen Geistes hinaus, und darum können ihn diese aus sich nicht erreichen. 2. Alle Erklärungsversuche über die Trinität können nur im erschaffenen Geiste ihren Grund haben; wie schon mehrfach gesagt ist. Denn kein erschaffener Geist vermag zu erkennen, wie Gott in sich selbst ist. Deßhalb kann Gott allein aus den Geschöpfen erkannt und benannt werden. Die Richtigkeit dieses Verfahrens für die Gewinnung unsrer Gotteserkenntnisse gründet sich darauf, daß der erschaffene Geist ein Ebenbild seines Schöpfers ist, und daß die Schrift, die Väter und die Kirche selbst sich der Ausdrücke aus den Geschöpfen bedienen, um uns Gott kennen zu lehren. Aber weil nicht bloß die vernünftige Creatur, sondern die ganze Schöpfung nach dem Bilde Gottes erschaffen ist, so haben ältere Theologen auch häufig Vergleiche aus der leblosen Schöpfung angewandt, um die Trinität dem Verständnisse nahe zu legen. 3. So wie die wissenschaftliche Erkenntniß aller Dogmen nur im Verlaufe der Zeit allmälig voranschreitet: so auch die wissenschaftliche Erkenntniß des Dogmas von der Trinität. Daher dann die Ungeeignetheit mancher Bezeichnungen bei den frühesten Kirchenvätern zum Ausdrucke des Glaubens an die Trinität. Dahin gehört z. B. die Bezeichnung λόγος ἐνδιάθετος für den Sohn, insofern er im Vater bleibt, λόγος προφορικός, insofern er sich durch die Schöpfung der Welt offenbarte. Aber möchte darum wohl Jemand dem Professor Kuhn beistimmen, der in dem ersten Hefte von 1843 der Tübinger Quartalschrift diese drei Stufen für die Formulirung des Dogmas über die Trinität feststellt? 1. „Wesen und Person. 2. Göttliches Wesen und mehrere Personen nach der Analogie des Gattungsverhältnisses. 3. Einen Gott (die numerische Einheit) in drei Personen, (also in nicht unbestimmt vielen Individuen, wie in der endlichen Gattung), nach der Analogie des endlichen persönlichen Geistes." — Nach der Analogie des Gattungsverhältnisses hat wohl Abälard die Trinität zu erklären versucht, aber nicht die Väter. Wahre Heiligkeit ist nie ohne wahren Glauben. 4. Alle kirchlichen Erklärungsversuche bemühten sich beständig, zwischen diesen beiden Abirrungen sich hindurch zu bewegen, daß sie sowohl den Arianismus als den Sabellianismus vermeiden mußten. Jener lehrte die Dreiheit der Substanzen, dieser die Einheit der Person. Vergl. darüber die herrlichen Bemerkungen des h. Thomas **I, 31, art. 2**

in corpore; wo er mit der größten Präcision alle Abirrungen nach beiden Seiten angegeben hat. Nach diesen allgemeinen Grundsätzen können die wichtigsten Gedanken aus den verschiedenen Erklärungsversuchen selbst vorgelegt werden.

2. Unter allen Lehren der göttlichen Offenbarung hat wohl keine einzige die Aufmerksamkeit des Nachdenkens so in Anspruch genommen, als die von der Trinität. Theophilus von Antiochien führte zuerst das Wort τριάς in der griechischen Kirche ein, Tertullian das Wort trinitas in der lateinischen. Tertullian ist einer der scharfsinnigsten und glücklichsten Vertheidiger der Trinitätslehre. Er bedient sich, um die Einheit des göttlichen Wesens ungeachtet des dreifachen persönlichen Unterschiedes vorstellbar zu machen, folgender Vergleiche: Wurzel, Baum, Frucht; Quelle, Fließen, Bach; Sonne, Strahl, Spitze des Strahles. Diese Vergleiche führt er adv. Praxeam cap. 8 (tom. II, pag. 163 und 164 Parisiis 1844) vollständig durch und schließt dann zuletzt: So stehe die Trinität mit der Einheit nicht im Widerspruche, und gebe uns die Trinität eine Erklärung für die Wirksamkeit Gottes zum Heile der Menschen.*) Sehr viele Vergleiche aus den leblosen Gegenständen zur Verständigung des Dogmas von der Trinität hat der h. Gregor von Nazianz; über dessen Lehre von der Trinität eine Monographie von Hergenröther erschienen ist. So sagt er Orat. 21, nro. 13. 14. 15: „Ungetheilt ist in den Getheilten (d. h. in den drei göttlichen Personen**) die Gottheit, und wie in drei miteinander vereinten Sonnen Eine Mischung des Lichtes." Gregor von Nyssa versuchte wieder die absolute Zugleichheit und die wechselseitige Immanenz der drei göttlichen Personen durch die Vergleichung der Coëxistenz zweier Wissenschaften in einer Seele und der Wechseldurchdringung von Licht und Luft deutlich zu machen. Dieses sind die hauptsächlichsten Versuche aus den Zeiten der Väter; denn auf den des h. Augustin werden wir sogleich kommen.

3. Im Mittelalter stehen die Versuche Roscellins, Gilberts von Poitiers und Abälards als ganz vereinzelte, und von dem kirchlichen Dogma abweichende da, indem diese die Analogie des endlichen Gattungsverhältnisses, in welchem eine specifische Einheit mehrerer Individuen gegeben ist, zur Erklärung der Dreieinigkeit anwandten. Besonders ist zu beachten die Abweichung der Lehre Abälards über die Trinität vom kirchlichen Glauben. Der Grundgedanke des Systems, welches dieser Mann in seiner introductio in theologiam aufstellte, ist ein durchaus pantheistischer: die Nothwendigkeit im Sein und im Denken; was er in dem Satze aussprach: „Gott kann nur das thun, was er thut, und kann es auch nur dann thun, wann er es thut." Offenbar wird durch diesen Gedanken Gott mit der Welt in Verhältniß der absoluten Nothwendigkeit gesetzt, so daß er die Erschaffung derselben unmöglich unterlassen konnte; und der Pantheismus läßt sich nicht mehr vermeiden. In seiner Lehre von der Dreieinigkeit läßt Abälard immer

---

*) Der Ausdruck einer ökonomischen Trinität, welchen besonders neuere Protestanten häufig gebrauchen, hat seinen Grund wohl in dieser Stelle Tertullians. Durch diesen Ausdruck soll das Hervortreten der drei göttlichen Personen für die Veranstaltung des ewigen Heiles der Menschen bezeichnet werden; das Bekannte: Der Vater hat uns erschaffen, der Sohn erlöst, der h. Geist geheiligt.

**) Deren wirklicher Unterschied man in dem Sinne eine Theilung nennen kann, wie die Unterscheidung eines Gedankens; vergl. §. 52. Nro. 2.

nur den Gedanken hervortreten: Gott ist die Trinität; aber die Wahrheit, daß jede Person Gott ist, tritt ganz bei ihm zurück. Daher gibt er den Begriff der Person ganz auf, und sucht das Verhältniß der Personen untereinander durch die Unterordnung der engeren Begriffe unter die weiteren zu erklären. So kommt er auf das Verhältniß der **materia** und des **materiatum.** Er stellt als Beispiel auf: das Wachs ist etwas Anderes, als das daraus geformte Bild, und doch sind beide eins; ebenso verhält es sich mit dem Vergleiche des Erzes und des daraus gebildeten Siegels. Hierauf bezieht sich die Stelle aus dem Briefe des heil. Bernard über Abälard an Papst Innocentius **II.** (**pag. 1550, B**): **Ponit in Trinitate gradus, in maiestate modos, numeros in aeternitate. Constituit denique, Deum Patrem plenam esse potentiam, Filium quandam potentiam, Spiritum sanctum nullam potentiam. Atque hoc esse Filium ad Patrem, quod quandam potentiam ad potentiam, quod speciem ad genus, quod materiatum ad materiam, quod hominem ad animal, quod aereum sigillum ad aes. Nonne plus quam Arius hic? Quis haec ferat? Quis non claudat aures ad voces sacrilegas? Quis non horreat profanas novitates et vocum et sensuum? Dicit etiam, Spiritum sanctum procedere quidem ex Patre et Filio, sed minime esse de Patris Filiive substantia. Unde ergo, an forte ex nihilo, sicut et universa, quae facta sunt? Nam et ipsa ex Deo esse non diffitetur Apostolus, nec veretur dicere: Ex quo omnia.** Dem Abälard gegenüber setzt dann der h. Bernhard die Lehre von der Trinität trefflich auseinander. Die Unstatthaftigkeit jener Vergleiche ist offenbar. Denn der Vater ist ja nicht das materielle Substrat des Sohnes, so daß er erst durch den Sohn zum persönlichen Sein und zum Selbstbewußtsein gelangte, sondern der Vater ist durch sich selbst schon Person und hat durch sich selbst Selbstbewußtsein, wie das auch der Sohn und der h. Geist jeder für sich haben; weshalb wir früher jede der drei göttlichen Personen ein Selbstbewußtes nannten. Daher sind diese Erklärungsversuche Abälards vom heil. Bernard in seinem Briefe an Papst Innocentius **II.** bitter getadelt worden. Seine Werke wurden von diesem Papste verdammt. Von den großen Theologen des Mittelalters wurde die Lehre des h. Augustinus über die Trinität weiter ausgebildet. Aber besonders kann man aus der Abhandlung des h. Thomas über die Trinität noch immer das Meiste und das Beste entnehmen. Das Wesen aller Augustinischen Erklärungsversuche, welche jedoch auch in andern Vätern, früheren sowohl als späteren, vielfache Spuren haben, besteht darin, daß die drei hauptsächlichsten Seelenvermögen, Gedächtniß, Erkenntniß und Wille zur Erklärung der drei göttlichen Personen gebraucht werden. Die Gedanken des h. Augustin können insgesammt, wenigstens die wichtigsten aus ihnen, so zusammengefaßt werden: „Der Geist ist nach dem Bilde Gottes erschaffen. Die Grundzüge dieses Bildes sind durch das Wesen des Geistes gegeben. Das Wesen des Geistes besteht aber darin, daß er sich seiner erinnert, von sich weiß und sich selbst liebt. Folglich sind das Gedächtniß (**memoria**), der Verstand (**intelligentia**) und der Wille (**voluntas**) die wesentlichen Kräfte des Geistes. Und also ist auch Gott seiner eingedenk, weiß von sich, und liebt sich. Diese Erinnerung, Erkenntniß und Liebe seiner selbst sind die drei Personen der Trinität.“ Somit werden die Seelenvermögen: Gedächtniß, Verstand und Wille hypostasirt. Denn das Gedächtniß oder das Bewußtsein ist in Gott der Vater, die Intelligenz der Sohn, und der Wille (die Liebe) der

h. Geist. Die Gründe für diesen Erklärungsversuch des h. Augustin und ebenso die wesentlichen Vortheile, welche derselbe gewährt, sind vorher angegeben. So gewiß es nämlich ist, daß jedes Wirkende nach seiner Aehnlichkeit wirkt, so gewiß ist die Welt überhaupt und der erschaffene Geist insbesondere ein Abbild und Spiegel Gottes. Ist aber das Unsichtbare Gottes in den erschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar, dann vermögen wir aus dem Abbilde das Urbild zu erkennen. Wir gewinnen daher durch die Bezeichnungsweisen Gottes, welche wir aus den erschaffenen Dingen überhaupt und insbesondere aus dem Menschen entnehmen, eine wahre und wirkliche, wenngleich bloß analoge Erkenntniß über das göttliche Wesen und die drei göttlichen Personen. Die mittelalterlichen Theologen, der h. Anselmus, der h. Thomas von Aquino und Duns Scotus haben diese Gedanken nur schärfer durchgebildet. Dies ist auch in neuerer Zeit von Leibnitz und Lessing geschehen, indem diese die Formeln Ich=Ich für den Subjectobjectivirungsproceß Gottes, wie neuere Theologen sich ausdrücken, zu Grunde legten. Aber die Hauptgedanken Lessings über die Dreieinigkeit streifen durchaus an die des h. Athanasius. So ist der Satz Lessings: Wenn Gott keine Vorstellung von sich selbst hätte, könnten wir ihn nicht als Gott ansehen, vom h. Athanasius in seiner oratio II. contra Arianos nro. 2 vollständig durchgeführt. Der h. Athanasius ist der erste gewesen, welcher die Menschwerdung Gottes durch die Selbsterzeugung Gottes zu begründen suchte. Der h. Athanasius führt den Gedanken durch: „Daß der Logos, obschon Gott, vom Vater gesandt wird, d. h. die menschliche Natur annimmt, hat seinen Grund in dem ewigen und innern Verhältnisse des Logos zum Vater, wornach der Logos von Ewigkeit vom Vater erzeugt wird."

4. In neuester Zeit eignen die Schüler Günthers diesem das Verdienst zu, diese Analogie aus den wesentlichen Kräften des erschaffenen Geistes auf eine neue und geniale Weise entwickelt zu haben; z. B. Zukrigl pag. 360; wogegen Andere mit Günthers Auffassung der Trinität, und mit dem gesammten Güntherschen Systeme sehr unzufrieden sind. Und zwar mit Recht. Denn das Princip der Güntherschen Trinitätslehre, die Anwendung eines absoluten Raumes und einer absoluten Zeit auf die Trinität, ist durchaus nicht zu billigen. Günther spricht diese Ansicht, die er seiner Trinitätslehre zu Grunde legt, wohl am deutlichsten aus Vorschule Bd. 1. S. 207 flg. (2. Ausg.): „Daraus (aus seiner Entwicklung über den Begriff der Zeit) folgt nun: daß Raum und Zeit als Lebensform der Creatur, vom Absoluten (Unendlichen) nicht prädicirt werden können; aber es folgt daraus nicht: daß das Leben des Absoluten ohne alle Zeit- und Raumform sei. Wie ließe sich auch sonst die innere Offenbarung Gottes (manifestatio Dei ad intra) als ein Ausgehen des Sohnes vom Vater, und als ein Ausgehen des h. Geistes von Beiden, und in Folge jener Offenbarung die Persönlichkeit der Gottheit sich als die Coëxistenz dreier Personen bestimmen? Man sieht gewöhnlich den Zusatz: von Ewigkeit sei jener Ausgang, als eine Negation aller Zeit an, da er doch nur die creatürliche Zeit für das Leben Gottes negirt, und daher nur sagen will: daß das unendliche Sein, (eben weil es für seine Lebensentfaltung auf Nichts als auf sich selber angewiesen, gedacht werden muß), nicht einmal als ein unbestimmtes Sein mit Dasein gedacht werden könne. In St. Augustin findet sich allerdings kein Beleg für diese Auffassungsweise u. s. w." Günther sucht dann den absoluten Raum und die absolute Zeit näher zu bestimmen. Indessen wenn Günther die absolute Zeit und den absoluten Raum, d. h. wenn er ein absolutes

Werden auf Gott übertragen will, wie soll dann mit diesem Attribute des absoluten Werdens das Attribut der absoluten Einfachheit, der absoluten Unveränderlichkeit, der absoluten Ruhe, der absoluten Thätigkeit bestehen können? Wie soll ein absolutes Werden und die absolute Vollkommenheit zusammen bestehen? — Auf diesem Grunde ist die ganze Güntherſche Trinitätslehre erbaut. Daher rührt auch der von ihm und seinen Schülern oft gebrauchte Ausdruck des Subjectobjectivirungsprocesses, oder des Processes der Selbstverwirklichung des Absoluten, oder seiner auszuwirkenden Persönlichkeit, oder der Verwirklichung des Absoluten zur Gottheit, oder der Selbstrealisirung des Absoluten als Ansich- zum Fürsichsein in der Dreipersönlichkeit. In allen diesen Ausdrücken, welche in den Güntherschen Schriften ziemlich häufig vorkommen, tritt das absolute Werden in seiner Anwendung auf die Trinität sehr deutlich hervor. Vergl. den Eurystheus und Herakles S. 513: „Ein absolutes Werden und eine absolute Zeiträumlichkeit im Leben des Absoluten, die von der Zeiträumlichkeit (Werden) im Leben der Welt ebenso verschieden ist, wie die Realprincipe in Beiden", — will nämlich Günther annehmen.

Aber ferner sind auch in diesen Stellen Anklänge, als wenn die eine Person erst durch die andere zur Vollkommenheit gelangte.

Ebenso ist es sehr gefehlt, wenn Günther die drei göttlichen Personen sich zu einer einzigen Persönlichkeit der Gottheit zusammenschließen läßt, wie er in der vorher citirten Stelle sagt: „Wie ließe sich die Persönlichkeit der Gottheit als die Coëxistenz dreier Personen bestimmen?" Am deutlichsten Vorschule Bd. 2, S. 537: „Aus der bisherigen Untersuchung ist leicht zu ersehen: daß weder das Wesen des absoluten Seins, seiner Natur (als Organisation) entgegengesetzt werden könne; da ja jenes Wesen nichts anders ist, als das positiv gegliederte Dasein des sich gliedernden Seins; noch die Eine Persönlichkeit des absoluten Seins (die nur Eine sein kann, wie das Sein selber Eines ist), der Vielheit der Personen entgegenzusetzen ist; da diese nichts anders sind, als die einzelnen Elemente in der Einen Persönlichkeit — gleichviel: ob diese entweder als ein gegebenes Ganze, oder als ein gewordenes Resultat eines Processes aufgefaßt wird." Das die göttlichen Personen Beschließende ist also die Eine Persönlichkeit des absoluten Seins. Ebenso schreibt Zukrigl S. 254: „Daher begründet sich die absolute Persönlichkeit in der Einheit von drei sich immanenten Substanzen, die nur sich vollenden im Gleichsatze zum Gegensatze, ihrem Wesen nach identisch, und vermöge ihrer absoluten Aufeinanderfolge im absoluten Selbstobjectivirungsprocesse blos der Form nach verschieden sind." Also die drei göttlichen Personen sollen die absolute Persönlichkeit Gottes bilden. — Wem fiele hier nicht der von der Kirche verdammte Satz ein: Deus exsistit in tribus personis distinctus? —

Und weil Günther ein absolutes Werden auf Gott überträgt, deßhalb spricht er auch von einer Duplikation des göttlichen Wesens, und seine Schüler von dreien göttlichen Substanzen, z. B. Zukrigl S. 252 — 253: „Im Leben des Absoluten sind drei reale Momente der Selbstobjectivirung: der Satz, der Gegensatz und Gleichsatz, die auch Elemente der Form genannt werden können, und in kirchlicher Sprache Hypostasen (Personen) heißen, da sie drei sich als Absolutes denkende und wissende Ichheiten sind. Denn wir haben es ja erkannt, daß in Gott die Erscheinungen Seiner als absoluter Substanz in seiner Selbstobjectivirung zunächst Substanzen, = Principe sind. Gibt es nun aber in Gott drei einige und ganze Principe, so muß es auch drei Personen geben." Dies sucht dann Zukrigl zu beweisen und schließt:

„Man kann daher sagen, daß die drei Substanzen in Gott durch die gegenseitige Beziehung, oder Zurücknahme sichwissende, oder erkennende Subjecte, d. h. Personen werden." Ich weiß diesem Raisonnement nichts Besseres zu erwidern, als die schönen Worte des h. Thomas **P. I, quaest. 31, art. 2**, wo er den persönlichen Unterschied des Vaters vom Sohne beweist: **Ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis, ut Hieronymus dicit. Ideo, cum de Trinitate loquimur, cum cautela et modestia est agendum: quia, ut Augustinus dicit in I de Trinitate cap. 3., nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur. Oportet autem in his, quae de Trinitate loquimur, duos errores oppositos cavere, temperate inter utrumque procedentes, scilicet errorem Arii, qui posuit cum trinitate personarum trinitatem substantiarum, et errorem Sabellii, qui posuit cum unitate essentiae unitatem personae.** Wie möchte man dem Ausdrucke „drei Substanzen in Gott" noch eine Deutung geben wollen, welche mit dem kirchlichen Glauben im Einklange ist? Wenigstens von der bisherigen Kirchensprache weicht diese Ausdrucksweise gänzlich ab. — Daß dieses Alles mit dem Glauben nicht übereinstimmt, ist offenbar. In dieser Ausdrucksweise: „Duplikation des göttlichen Wesens; dreimalige Setzung des göttlichen Wesens; Satz, Gegensatz, Gleichsatz in Gott" scheint mir auch noch der große Verstoß gegen die kirchliche Lehre zu liegen, daß die innern Thätigkeiten Gottes des Selbsterkennens und Selbstwollens, insofern durch das göttliche Selbsterkennen der Sohn vom Vater und der h. Geist von Beiden den Ursprung nimmt, nicht den einzelnen Personen, sondern der Wesenheit Gottes zugeschrieben werden. Wenn durch Sein, Erkennen, Wollen die Vollkommenheit Gottes ausgedrückt wird, dann kommt Sein, Erkennen, Wollen jeder einzelnen göttlichen Person zu; wie ich früher so oft erinnerte. Wenn aber das göttliche Selbsterkennen als der Act betrachtet wird, durch welchen die zweite göttliche Person von der ersten ihren Ursprung nimmt, (und daß der Ursprung des Sohnes vom Vater so aufgefaßt werden muß, haben wir früher bewiesen), dann kommt dieses göttlich fruchtbare Selbsterkennen nur dem Vater, nicht der Wesenheit Gottes überhaupt zu. Und ebenso wenn das göttliche Selbstwollen als der Act betrachtet wird, durch welchen der h. Geist vom Vater und Sohne den Ursprung nimmt, (was ebenfalls geschehen muß), so kommt dieser Act des göttlichen Selbstwollens nicht der Wesenheit Gottes, sondern nur dem Vater und dem Sohne zu. Darum sagten wir früher so oft: Sein, Erkennen, Wollen sind als Ausdrücke oder Bezeichnungsweisen der göttlichen Vollkommenheit in Gott gar nicht wirklich verschieden, sondern nur in unsrer Erkenntniß, sind vielmehr in Gott absolut Eins und die absolute Einfachheit selbst. Dagegen Sein, Erkennen, Wollen als Bezeichnungen der drei göttlichen Personen, für das persönliche göttliche Sein, das persönliche göttliche Erkennen, das persönliche göttliche Wollen, sind in Gott wirklich unterschieden, nämlich durch die persönlichen Unterschiede, welche durch die wirklichen Beziehungen der Wesenheit Gottes zu sich selbst gebildet werden. Aber Günther und seine Schule eignen diese innern Thätigkeiten Gottes nicht der Person des Vaters und des Sohnes, sondern dem Wesen Gottes zu; und das ist gegen die kirchliche Lehre von der Trinität, wie sie z. B. sehr deutlich im Symbolum des h. Athanasius ausgesprochen wird.

Auch halten wir nach unsrer Ueberzeugung, daß man das Dasein Gottes als des Schöpfers der Welt aus Nichts und darum als des in Per-

sönlichkeit an und für sich bestehenden außerweltlichen und überweltlichen, durch die Kräfte der bloßen Vernunft zu beweisen nicht im Stande ist, wie wir das in der Apologetik §. 14. bewiesen haben, für unmöglich, die Trinität durch die Vernunft zu beweisen; wie das Günther und seine Schule versuchen. Vielmehr ist und bleibt, wenn schon der ganze Inhalt des katholischen Glaubens, dann insbesondere die Lehre von der Trinität eine geoffenbarte Wahrheit. Niemals wird die Vernunft aus sich den Inhalt des Glaubens zu erreichen vermögen, sondern er wird von Gott durch die Kirche gegeben und der Mensch kann ihn mit Hülfe der Gnade in sich aufnehmen. Wir bleiben daher durchaus bei der Lehre des h. Thomas: „Die Trinität und die Erschaffung der Welt aus Nichts wissen wir nur durch den Glauben." Diese beiden Punkte sind nämlich die Angelpunkte des gesammten katholischen Glaubens. Wer aber glaubt, durch seine Vernunft das Dasein Gottes im Sinne der Offenbarung beweisen zu können, warum sollte der nicht auch die Trinität zu beweisen im Stande sein? — **Omne initium arduum**: d. h. aller Anfang ist schwer. Ist aber der Anfang gemacht, warum soll dann der Fortgang nicht leicht sein? Deßhalb unternimmt Zukrigl in seiner wissenschaftlichen Rechtfertigung der Trinitätslehre erst Jenes und dann Dieses.

5. Um die Lehre von der Trinität zu erörtern, muß man vor Allem auch diesen Gedanken festhalten: 1. Wäre in Gott nur Eine Einzige Person; wogegen der h. Hilarius sich verwahrt, de **Trin. VII.** gegen Ende: **Patrem et Filium singularem Deum praedicare sacrilegum est**, und ebenderselbe ebendort: **a Deo excluditur singularitas atque unici intelligentia**; — und im 4. Buche: **Nobis neque solitarius neque diversus Deus est confitendus**; — so wäre in Gott eine absolute Einsamkeit. Denn, wie der h. Thomas **I, 31, 3, ad 1** schreibt: **Non tollitur solitudo per associationem alicuius, quod est extraneae naturae. Dicitur enim aliquis solus esse in horto, quamvis sint ibi multae plantae et animalia. Et similiter diceretur Deus esse solus vel solitarius, Angelis et hominibus cum eo exsistentibus, si non essent in divinis personae plures.** Diese Einsamkeit Gottes würde aber der unendlichen Vollkommenheit Gottes widerstreben. Denn Vereinigung mit seines Gleichen ist besser als gänzliche Einsamkeit. Gott ist das vollendetste Sein, wie der Apostel mit den Worten Hebr. 11, 6 sagt: „Wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist", d. h. daß Gott die unendliche Fülle des Seins ist, voraussetzen. Denn nur wenn Gott dieses ist, kann er Gegenstand für die geistige Kraft des erschaffenen Geistes, Gegenstand unsers Glaubens sein. Dann muß auch eine Mehrheit der Personen in ihm sein. 2. Gott ist aber der unendlich einfache. Nach unserem Denken können wir nur das Sein, das Erkennen, das Wollen in ihm unterscheiden. Daher kann Gott nur nach diesen drei Rücksichten Person sein; oder die Wesenheit Gottes existirt in dreien unterschiedenen Personen.

6. Zum Schlusse dieser kurzen Darlegung der Erklärungsversuche über das Dogma der Trinität bemerken wir nur noch, daß Hermes von dem letzten Erklärungsversuche, welcher aus den wesentlichen Kräften des erschaffenen Geistes entnommen ist, gar nichts verstanden, und sich selbst eines großen Irrthums über die Trinität schuldig gemacht hat. Denn er schreibt in seiner Dogmatik Bd. I. pag. 649: „Das Philosophiren der Väter (über die Trinitätslehre) war nichtig. Denn kein Mensch kann Gottes Natur, — und darüber spricht doch die Trinitätslehre, — je vorstellbar machen.

Einzig vernünftiges Philosophiren hierüber ist die Frage nach dem Sinne und nach der Bedeutung der analogen Ausdrücke Vater, Sohn und Geist. (Hauch.) Um diese Frage zu beantworten dachten Einige, z. B. Athenagoras, Tatian, Theophilus, Augustin, Eusebius &c., Sohn und Geist bedeuteten Eigenschaften Gottes, nämlich Vernunft (Erkenntnißkraft) und Liebe, auch Weisheit. Eigenschaften Gottes sind aber nicht Gott selbst. — Sie müssen Wirkungen Gottes, und zwar auf Gott selbst, bedeuten, wie ich auch im Eingange schon andeutete." In dieser Stelle hat Hermes fast so viele Fehler, als Worte niedergeschrieben. Denn 1. Ist es keinem der Väter und keinem der Theologen, welche über die Trinität gehandelt haben, je in den Sinn gekommen, die Natur Gottes vorstellbar machen zu wollen. Denn alle christlichen Theologen haben, wofern sie sich am kirchlichen Glauben hielten, immer ausgesprochen, daß Gott, wie er in sich selbst ist, von keinem erschaffenen Geiste erkannt werden könne, daß wir, wie ein Kirchenvater sagt, nur stammelnd die Geheimnisse Gottes aussprechen können. Aber wenn die göttliche Offenbarung mit dem Interesse des Willens vom Menschen aufgefaßt ist, wie das doch immer geschehen muß, wenn der Glaube ein wahrer ist, wenn also der Glaube nicht Sache des Gedächtnisses ist, sonst aber ferne vom Menschen steht, wie der Gott der Rationalisten hinter den Wolken: dann entstehen die Versuche, den Inhalt des Glaubens unserm Verständnisse näher zu legen, von selbst, sind durchaus gut und lobenswerth, wenn sie sich nur innerhalb der von der Kirche selbst angewiesenen Schranken halten, und auf die kirchliche Auctorität fußen. Dies haben alle tieferen Theologen der katholischen Kirche gethan. 2. Es ist keinem einzigen Kirchenvater in den Sinn gekommen, die Person des Sohnes und des h. Geistes als Eigenschaften Gottes zu betrachten. 3. Allerdings sind die Eigenschaften Gottes das Wesen Gottes oder Gott selbst, weil in Gott gar keine Zusammensetzung, sondern die höchste Einfachheit ist. 4. Daß aber die zweite und dritte Person in Gott Wirkungen Gottes auf Gott selbst bedeuten sollen, ist in der katholischen Theologie unerhört. Der h. Thomas belehrt uns eines ganz Andern I, quaest. 34, art. 2, ad 1: Esse Dei est ipsum eius intelligere. Unde Verbum Dei non est aliquod accidens in ipso, vel aliquis effectus eius, sed pertinet ad ipsam naturam eius. Et ideo oportet, quod sit aliquid subsistens, quia, quidquid est in natura Dei, subsistit. Et ideo Damascenus lib. I. orthod. Fidei cap. 18 dicit, quod Verbum Dei est substantiale et in hypostasi ens: reliqua vero verba, scilicet nostra, virtutes sunt naturae.

7. Endlich bemerken wir, daß man bei den Gedanken, welche sich über die Trinität in den Pantheisten finden, wohl beachten muß, daß diese himmelweit davon entfernt sind, an eine Trinität im christlichen Sinne zu denken, sondern ihre Trinität ist die pantheistische, nach welcher der Vater das unbestimmte absolute Grundwesen der Welt ist, daher dann das sich von sich unterscheidende absolute Princip, der Sohn aber die wirkliche Welt, d. h. die Natur, und deßhalb das absolute Urtheil, oder das unmittelbar Unterschiedene, der h. Geist jedoch die Gemeinde, als die Zurückkehr des absoluten Princips aus seinem Anderssein, d. h. aus der Natur, zu sich in die Allheit der Menschengeister. — Man muß sich daher durch die christlich klingenden Formeln nicht irre führen lassen. Dieses Wenige nun, was hier aus katholischen und außerkirchlichen Schriftstellern, sowohl älteren als neueren, über die Trinität mitgetheilt ist, kann als eine Erweiterung des Beweises für die Trinität aus der Tradition angesehen werden.

8. Aus Allem, was nun in diesem ersten Capitel gesagt ist, folgt, daß nach der Lehre der göttlichen Offenbarung, wie uns dieselbe von der unfehlbaren Kirche verkündigt wird, in der Einen göttlichen Wesenheit drei Personen wirklich sind, oder daß die Eine göttliche Wesenheit in drei unterschiedenen Personen existirt. Dieses Dogma ist also seinem Hauptumfange nach vorgelegt, und daher die Aufgabe des ersten Capitels vollständig gelöst.

Zweites Capitel.

Ueber jede einzelne göttliche Person.

§. 57. Die Lehre von Gott dem Vater.

1. Dieses zweite Capitel der Lehre von der Trinität wird nach den drei göttlichen Personen in drei besondere Abtheilungen zerfallen müssen. Man könnte daher auch dieses zweite Capitel die Lehre von der Trinität im Besondern nennen, und das erste Capitel die Lehre von der Trinität im Allgemeinen. In diesem zweiten Capitel wird dann die Gottheit jeder einzelnen Person, ihr Verhältniß zu den beiden übrigen Personen, ihr Verhältniß zur göttlichen Wesenheit, (wenn man diese, allerdings etwas schiefe Ausdrucksweise beibehalten will, da man besser sagen sollte: Die göttliche Wesenheit existirt in jeder einzelnen göttlichen Person oder jede einzelne göttliche Person ist ein aliud suppositum der Einen göttlichen Wesenheit), und das Verhältniß jeder einzelnen göttlichen Person zu den erschaffenen Dingen besonders zu behandeln, und darum die Wiederholung einzelner Gedanken aus dem ersten Capitel unvermeidlich sein. Die erste Person in der Trinität wird von der h. Schrift, den Vätern und der Kirche Vater genannt. Der Name Vater bezeichnet die Wesenheit Gottes, z. B. im Vater unser, wo Vater die Trinität bezeichnet, und die einzelne Person; aber zuerst bezeichnet Vater die Person und dann die Wesenheit. Durch diese Benennung ist zuerst ihr Verhältniß zur zweiten Person, und indirect angezeigt, daß sie keinen Grund habe, und daß sie Grund der zweiten und mit dieser Grund der dritten sei. Auch wird durch diese Benennung das Verhältniß der ersten Person zur Creatur bezeichnet. So heißt Gott in der h. Schrift Vater der Geister Hebr. 12, 9; und sehr häufig wird er für uns Menschen als Vater bezeichnet Malach. 1, 6; Matth. 5, 48.

Ueber die Persönlichkeit und Gottheit des Vaters braucht hier nichts weiter gesagt zu werden. Denn außer den Pantheisten unsrer Tage hat noch Niemand, welcher an das Dasein Gottes glaubte, die Persönlichkeit und Gottheit des Vaters bezweifelt. Aber die Pantheisten verstehen unter Gott dem Vater die Natur, das seiner selbst Unbewußte, aus welchem die einzelnen lebenden Individuen je nach ihren verschiedenen Gattungen hervorgehen, deren Gesammtheit ihnen das Andere Gottes ist, und im menschlichen Geiste kommt jener dunkle Naturgrund durch das Selbstbewußtsein wieder zu sich.

2. Ueber das Verhältniß, (respectus, nach dem Ausdrucke des h. Thomas P. I, quaest. 33, art. 3 in corp. am Ende), des Vaters zum Sohne, zum heil. Geiste und zur Creatur bemerken wir dies. Der Vater hat kein anderes Princip, in welchem er seinen Grund hätte, daher wird ihm von den Kirchenvätern die innascibilitas (ἀγεννησία) oder die Anfangslosigkeit (ἀναρχία), nach dem Ausdrucke des h. Gregor von Nazianz zugeeignet.

Er ist der Urgrund (ἀρχή), nach dem Ausdrucke der Kirchenväter, der beiden andern Personen. Deßhalb wird auch der Vater in der h. Schrift Gott genannt per appropriationem (zueignungsweise), oder mit dem Zusatze: Gott alles Beistandes 2. Cor. 1, 3; Gott des Friedens Philip. 4, 9; 1. Thessal. 5, 23; Hebr. 13, 20; Gott der Herrlichkeit Ephes. 1, 17; Hebr. 1, 3; cf. Röm. 6, 4; Gott der Barmherzigkeit öfters. So heißt er auch in der Sprache der Väter zueignungsweise Gott über Alles, oder der Herr aller Dinge, wodurch immer nur ausgedrückt werden soll, daß er der Urgrund ist.

3. Durch das angegebene Verhältniß des Vaters zu den beiden andern Personen ist sein Verhältniß zur Creatur bestimmt. Wenn daher von dem Vater in Beziehung auf die beiden andern Personen und in Beziehung auf die Creatur die Rede ist, so wird die Bezeichnungsweise Aus (ἐκ) gebraucht. Der Vater ist in sich, in dem Sohne und in dem h. Geiste bleibend, nicht äußerlich und unmittelbar, sondern nur mittelbar in die Welt und in die Zeit hervorgetreten, nämlich durch den Sohn und durch den heil. Geist erschaffend, erlösend, vollendend. Darum heißt er der Unsichtbare: ἀορασία: Joh. 1, 18: „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborne Sohn, der im Schooße des Vaters ist, hat uns ihn kennen gelehrt"; 1. Joh. 4, 12: „Niemand hat Gott jemals gesehen. Wenn wir aber einander lieben, so bleibet Gott in uns (durch die Wirkung seiner Gnade), und seine Liebe ist in uns vollkommen"; Joh. 6, 46: „Nicht daß den Vater Jemand gesehen hätte, als der, welcher von Gott ist, der hat den Vater gesehen"; vergl. Matth. 11, 27: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben: und Niemand kennt den Sohn, als der Vater; und auch den Vater kennt Niemand als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will;" d. h. nur durch den Sohn gelangen wir zur Erkenntniß des Vaters. Coloss. 1, 15: „Welcher (Christus) das Ebenbild Gottes des Unsichtbaren ist"; 1. Tim. 6, 16: „Der (Gott der Vater, vergl. V. 14 u. 15) allein die Unsterblichkeit besitzt und ein unzugängliches Licht bewohnt, den kein Mensch gesehen hat, noch sehen kann." Ebenso bei den Vätern. Das unmittelbare Wirken des Vaters ist durch die Zeugung des Sohnes und durch die Hauchung des h. Geistes beschlossen; nach Außen wirkt er nur mittelbar, im Sohne und Geiste nämlich. Durch den Sohn und den Geist hat der Vater erschaffen, erlöset und geheiligt. Dem Vater ist der ewige Beschluß und Plan der Erlösung und Heiligung und die Vollendung derselben in den h. Schriften zugeschrieben: Joh. 3, 16. 17: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn hingab, damit Alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß er die Welt durch ihn selig mache"; 6, 37—40, wo der Sohn sein Wirken nur als die Ausführung des Willens seines himmlischen Vaters hinsichtlich der Erlösung darstellt; vergl. Joh. 6, 44: „Niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater, der mich gesandt hat, ihn nicht ziehet." Röm. 8, 28—30: Der Vater bestimmt alle zum ewigen Leben Erwählten zur Gleichförmigkeit mit seinem Sohne; d. h. der Vater ist es, der die Erlösung vollendet. 1. Cor. 2, 10: „Gott, nämlich der Vater, habe den besonders Berufenen seine Geheimnisse durch seinen Geist geoffenbart;" Ephes. 2, 5 flg.: Alle geistig Todten habe der Vater in Christo erweckt. Die Erlösung besteht in der Erneuerung und Vollendung der Gemeinschaft mit dem Vater in der Erkenntniß und in der Liebe durch die Vermittelung des Sohnes und des heil. Geistes. Ueber die Erkenntniß des Vaters handeln Joh. 1, 18; 14, 6: „Ich bin der Weg,

die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater außer durch mich"; 17, 3. 6: Das ewige Leben bestehe in der Erkenntniß des Vaters. 1. Joh. 5, 20; über die Liebe zum Vater durch die Vermittlung des Sohnes Röm. 5, 1—5. 8—11; Ephes. 2, 18: „Durch ihn haben wir Zutritt beide in einem Geiste zu dem Vater." An andern Stellen heißt es, daß uns der Vater mit seinem Sohne wieder in Verbindung gebracht habe: Coloss. 1, 12. 13: Der Vater habe uns versetzt in das Reich des Sohnes seiner Liebe.

4. Daher wird auch der Vater in der Reihe der drei göttlichen Personen gewöhnlich zuerst genannt; wiewohl auch der Sohn an erster, der Vater an zweiter Stelle genannt wird 2. Thessal. 2, 15: wo der h. Geist zwar nicht ausdrücklich erwähnt, aber durch die Wirkung seiner Gnade angedeutet wird, und 2. Cor. 13, 13: „Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch Allen. Amen"; wo der Sohn an erster, der Vater an zweiter, der heil. Geist an dritter Stelle steht. Auch nennt Christus selbst sich bisweilen zuerst und dann den Vater z. B. Joh. 10, 30: „Ich und der Vater sind Eins"; 14, 23: „Wenn mich Jemand liebt, so wird er mein Wort halten und mein Vater wird ihn lieben: wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen"; der h. Paulus nennt 1. Cor. 12, 4—6 den Geist an erster, den Sohn an zweiter, den Vater an dritter Stelle: „Es sind jedoch verschiedene Gnadengaben, aber es ist derselbe Geist. Und es sind verschiedene Aemter, aber es ist derselbe Herr. Und es sind verschiedene Wirkungen, aber es ist derselbe Gott, der Alles in Allem wirket"; und Petrus nennt 1. Petr. 1, 2 den Vater an erster, den heil. Geist an zweiter, und den Sohn an dritter Stelle. Durch diese verschiedenen Stellungen wird die völlige Gleichheit der drei göttlichen Personen treffend ausgedrückt. Das Dogma von dem Ineinandersein der drei göttlichen Personen (§. 54.) tritt in allen diesen Stellen hervor. Aber in allen kirchlichen Bekenntnissen des Dogmas der Dreieinigkeit wird der Vater an erster, der Sohn an zweiter, der h. Geist an dritter Stelle genannt. In dem Vater pflegt daher auch hauptsächlich von den Aposteln der Gruß entboten und die Doxologie ihm hauptsächlich gesprochen zu werden. Zum Vater sollen wir nach dem Beispiele und der Vorschrift Christi Matth. 6, 9—13 hauptsächlich unser Gebet richten. Denn weil der Vater der Grund der beiden andern Personen ist, werden diese in ihm zugleich mitverstanden; denn der Name bedeutet zuerst die einzelne Person. Dieselbe Ermahnung gaben die Apostel: Ephes. 5, 20: „Danket allezeit für Alles Gott und dem Vater im Namen unsers Herrn Jesu Christi." Dasselbe thut die Kirche fortwährend in ihren Gebeten.

5. Endlich über das Verhältniß des Vaters zur Wesenheit Gottes kann bloß dieses gesagt werden, daß die ganze göttliche Wesenheit in dem Vater existirt, was auch hinsichtlich der übrigen beiden Personen gilt.

§. 58. Die Lehre von Gott dem Sohne. Die Persönlichkeit des Logos.

1. Ueber die zweite Person in der Trinität ist hauptsächlich zu behandeln 1. die Persönlichkeit derselben. Diese darf hier eigentlich gar nicht mehr bewiesen werden. Denn aus dem Inhalte des ersten Capitels: **Deus exsistit in tribus personis distinctis** folgt schon, daß jede der Drei Person ist. Aber weil wir in diesem zweiten Capitel über die Personen im Besondern handeln, so scheint hier dasjenige, was gegen die Persönlichkeit der zweiten Person gesagt ist, am besten berücksichtigt werden zu können. 2. Die Gottheit

derselben; 3. das Verhältniß derselben zum Vater und zum h. Geiste; 4. das Verhältniß derselben zur Creatur. Diese vier Hauptgegenstände sind in den Benennungen für die zweite Person **Verbum, Filius, Imago** enthalten. Im vorigen Capitel ist bewiesen worden, daß der vom heil. Johannes erwähnte Logos mit Jesus Christus eine und dieselbe Person ist und daß dieser Logos wahrhaft Gott ist, nämlich die zweite Person in Gott. Wegen der Identität des Logos mit Jesus Christus ist die wahre und volle Gottheit Jesu Christi, wie wir sie nämlich auch dem Vater zuschreiben, als der Mittelpunkt der Lehre von der Trinität zu betrachten. Und darum hat mit der wissenschaftlichen Erörterung der Gottheit Christi die wissenschaftliche Behandlung der Trinität erst begonnen. Diejenigen, welche die Gottheit Christi läugnen, müssen auch die Gottheit des heiligen Geistes läugnen, und Gott als nur in einer einzigen Person existirend annehmen. Daher werden sie Unitarier oder Antitrinitarier genannt, die sich dann wieder in ältere und neuere unterscheiden lassen. Alle ihre Bestrebungen gehen, den h. Schriften und der Tradition gegenüber, darauf hinaus, zu beweisen, daß die Gottheit Christi oder des Logos weder durch die h. Schrift noch durch die Tradition bezeugt werde. Um dies zu erreichen, haben sie die verschiedensten Wege eingeschlagen. Der letzte in dieser Weise gemachte Versuch ist der von Wegscheider, daß er die Persönlichkeit des Logos des Johannes läugnet; was freilich nun längst abgethane Sachen sind. Daher wollen wir über die Persönlichkeit zuerst handeln, und dann über die Gottheit des Logos. — Nach Wegscheiders und anderer Rationalisten Meinung soll der Logos eine bloße Personification sein. Aber eine solche Erklärung des ersten Capitels des Johannes, daß der Logos nur die Personification etwa für die göttliche Weisheit sei, verdient keine weitere Beachtung, als daß geschichtlich erwähnt wird, es habe in Deutschland einige Rationalisten gegeben, welche diese Stelle so verstanden. Denn offenbar ist diese Erklärung nur erfunden, um, wenn man die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Bücher des neuen Testaments nicht mehr zu läugnen wagt, doch Einiges zur Stützung seines Unglaubens sagen zu können. Wer das erste Capitel des Johannes nur liest, überzeugt sich von dem Unsinn jener Erklärung. Denn wie kann, um Alles Andere zu übergehen, eine Personification Mensch werden, und unter Menschen wohnen? Ferner kann durchaus nicht geläugnet werden, daß der Logos und Jesus Christus eine und dieselbe Person sind, oder daß der Logos den Menschen Jesus Christus in die persönliche Einheit mit sich aufgenommen hat. Wollte man aber dann noch den Logos als Personification einer göttlichen Kraft festhalten, so würde man in die absurdesten und lächerlichsten Deutungen gerathen. Was sollte es dann noch, um nur Einiges zu erwähnen, heißen, daß Christus sich als Seienden schlechthin bezeichnet bei Joh. 8, 44: **Antequam Abraham fieret, ego sum?** oder als solchen, der von Ewigkeit her bei dem Vater war Joh. 17, 5, als den, bei welchem der Vater ist Joh. 8, 16. 29, als den vom Vater Gesandten Matth. 10, 40; Joh. 5, 30. 36. 37. 38; 6, 29 und dann alles Folgende; 7, 16 flg.; 8, 16 flg.; aber auch sehr viele andere Stellen. Auch bezeichnet der Sohn sich als eine Wesenheit mit dem Vater Ausmachenden Joh. 10, 30; 17, 22; er stellt sich dem Vater gegenüber, Ps. 2, 6: „Ich aber bin als König von ihm über Sion gesetzt, seinen heiligen Berg, und verkündige sein Gesetz"; (spricht der Messias); Matth. 10, 40; 11, 25—27; 12, 50; 15, 13; Joh. 15, 31. 32. Ebenso stellt sich auch der Vater ihm gegenüber Ps. 2, 7; Matth. 3, 17; 17, 6; Joh. 12, 28. So ist Christus in rela-

tiver Unterschiedenheit und Gegensätzlichkeit von dem Vater dargestellt. Daher muß ihm nothwendig die Persönlichkeit zukommen.

Will man daher nicht das Johanneische Evangelium zunächst, und dann auch die andern Evangelien durch die gezwungensten allegorischen Erklärungen beseitigen: so muß der Logos als eine wirkliche, für sich bestehende Person, der, wie Christus, der menschgewordene Logos, sagt, das Leben in sich selbst hat, geglaubt und angenommen werden.

Aber die allegorische Erklärung der Person Jesu, welche durch die Rationalisten von Semler an versucht wurde, ist, wenn auch in etwas anderer Weise in unsern Tagen von Strauß vollendet, indem er alle göttlichen Thaten und Attribute, so wie auch die wunderbaren Begebenheiten und Thaten, welche die Evangelisten von Christo aussagen, nur für einen Mythenkreis erklärt, der sich allmälig um die Person Jesu von Nazareth gesammelt habe; wobei es dann ganz dahin gestellt bleibt, ob diese Person eine geschichtliche ist, oder nicht. So hat Strauß das, was die Rationalisten angefangen haben, vollendet; worin sich nur die Wahrheit des Satzes zeigt, daß der Hegelianismus, die Spitze des Pantheismus, welchen Strauß nur consequent entwickelt hat, die Vollendung des Kantischen Systems sei, welches bekanntlich der Mittelpunkt alles Rationalismus ist. — Offenbar können alle derartige Hypothesen nur dann eine Beachtung finden, wenn die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Bücher des neuen Testaments zuerst beseitigt ist. So stellt sich immer mehr heraus, daß die geschichtliche Glaubwürdigkeit des neuen Testaments der Schlußstein ist, um den sich Alles dreht. — Aus den kirchlichen Bekenntnissen braucht die Persönlichkeit des Logos nicht erst mehr bewiesen zu werden; indem diese dieselbe überall voraussetzen.

§. 59. Die Gottheit des Logos.

1. Die Gottheit des Sohnes ist schon im ersten Capitel hinlänglich bewiesen, und was über die Gottheit Christi noch insbesondere zu sagen ist, muß bei der Lehre von der Incarnation seine Stelle finden. Wir bemerken nur dieses. Aus dem Anfange des Evangeliums des Johannes folgt die Ewigkeit des Logos, sein persönlicher Unterschied vom Vater und seine Gottheit. Vergl. §. 46.

Mit diesem Anfange des Evangeliums stimmt Alles überein, was im Verlaufe des Evangeliums selbst über diesen Logos, nämlich über den Mensch gewordenen, gesagt wird, so daß dieses Alles nur dann verständlich wird und einen Zusammenhang gewinnt, wenn der Anfang in seiner eigentlichen Bedeutung genommen ist, z. B. wenn es im 18. Verse des ersten Capitels heißt: der eingeborne Sohn sei im Schooße des Vaters; wenn Cap. 3, V. 13 gesagt wird, der eingeborne Sohn sei im Himmel, während er doch auf Erden redet; oder wenn der eingeborne Sohn sich dem Vater gleich macht Joh. 5, 17. 18; und sich die Macht beilegt, Alles auf gleiche Weise zu thun, was der Vater thut, ibid. V. 19. Ebenso legt er sich 6, 40 die Macht bei, die Menschen zum Leben wieder zu erwecken. Wiederholt sagt Christus, er sei vom Himmel herabgestiegen; oder, er sei von Gott ausgegangen Joh. 16, 27; er sei gewesen nicht allein vor Abraham Joh. 8, 58, sondern auch vor der Gründung der Welt Joh. 17, 5. Christus sagt von sich, er sei der Weg, die Wahrheit und das Leben Joh. 14, 6; er fodert Glauben an sich als an den Sohn Gottes Joh. 9, 35; 11, 26. 27; er läßt sich als Gott von dem Blindgebornen anbeten Joh. 9, 38; ebenso von seinen Aposteln Matth. 28, 9. 17; Luc. 24, 52; zur Begründung des Glaubens an ihn

als den Sohn Gottes ist das ganze Evangelium geschrieben Joh. 20, 31. Aus allen diesen Schriftstellen können wir so schließen: Derjenige muß wahrhaft und eigentlich Sohn Gottes und gleichen Wesens mit dem Vater sein, welcher in den h. Schriften als gleichen Wesens mit dem Vater, als Gott, als Sohn Gottes, als Gott gleich bezeichnet, geglaubt und angebetet wird, welcher als in gleicher Ewigkeit und Macht mit seinem Vater dargestellt wird, von welchem gesagt wird, er gehe von Gott hervor, oder gehe von Gott aus, so jedoch, daß er mit Gott Eins ist, daß Gott mit ihm und in ihm ist.

Hiermit stimmt dasjenige überein, was derselbe h. Johannes und die Verfasser der übrigen Schriften des neuen Testaments über den Logos sagen. Der h. Johannes nennt ihn in seinem ersten Briefe Cap. 1, V. 1. flg. das Wort des Lebens und das geoffenbarte Leben, nämlich das im Fleische geoffenbarte Leben, das ewige Leben, welches beim Vater war und uns erschienen ist; und ebendort Cap. 5, 20 bezeichnet er als eine allen Christen eigenthümliche Erkenntniß, daß der Sohn Gottes gekommen, uns Gott kennen gelehrt, und uns mit sich selbst in Verbindung gesetzt habe. Dann sagt er von diesem Sohne Gottes: Hic est verus Deus et vita aeterna. (Οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος.) Die drei übrigen Evangelisten erzählen von Christo, er sei zum Tode verurtheilt worden, weil er sich für den Sohn Gottes erklärt habe: Matth. 26, 64; Marc. 14, 62; Luc. 22, 70. Wobei wohl bemerkt werden muß, daß Christus sich in dem Sinne für den Sohn Gottes erklärte, daß er der Gotteslästerung für schuldig erachtet ward, und daß er nach dem Moysaischen Gesetze, wie es von den damaligen Juden verstanden wurde, sterben mußte. So erklären diese selbst vor dem römischen Proprätor, Joh. 19, 7. Darum sagt der h. Paulus Röm. 8, 32: Gott habe des eigenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns alle dahin gegeben; Gott habe seinen Sohn gesandt, Gal. 4, 4. Er nennt ihn Gott, Röm. 9, 5; den Herrn der Glorie, 1. Cor. 2, 8; den großen Gott, Titus 2, 13; und mehrmals nennt er ihn Gott unsern Erlöser, z. B. ebendort 3, 4. Aber besonders sprechend ist das Zeugniß, welches dieser Apostel im Anfange des Briefes an die Hebräer über Christus ablegt. Denn in dieser Stelle verkündet er sowohl die Ewigkeit, als auch die Allmacht, überhaupt die göttliche Natur des Sohnes, und unterscheidet ihn von den Geschöpfen.

Diesen und vielen andern Zeugnissen der h. Schrift haben die Rationalisten entgegnet, daß die Benennung Gott, Sohn Gottes, auch den Engeln oder einzelnen Menschen, welche die Stellvertreter Gottes wegen ihres Amtes seien, oder einzelnen Lieblingen Gottes gegeben werde. Sie verweisen auf 2. Kön. 7, 14, wo Gott sich als Vater Salomons, und diesen als seinen Sohn bezeichnet, auf Ps. 81, 6; auf Ps. 88, 28; wo David der erstgeborne Sohn Gottes genannt werde.*) So werde auch im alten sowohl als neuen Testamente die Bezeichnung Kinder Gottes frommen Menschen beigelegt; und bei Lucas 3, 38 dem Adam in dem Sinne, daß er von Gott ins Dasein gerufen sei. Gesenius in seinem Commentar über

*) Uebrigens könnte hinsichtlich dieser Stelle noch entgegnet werden, ob nicht unter David Christus, der wirkliche Sohn Gottes, verstanden sei? — Denn der Messias wird in der h. Schrift häufig unter dem Bilde Davids dargestellt, da dessen glorreiche Herrschaft ein Vorbild der Messianischen war. — Andere derartige Stellen sind Gen. 6, 2 flg.; Exod. 4, 22; Deuteron. 14, 1; Job 6, 1; wo theils die Engel, theils fromme Menschen Söhne Gottes genannt werden; vergl. §. 46, wo wir diesen Gegenstand bereits behandelten.

den Isaias und De Wette in seinem Commentar über die Psalmen haben sich noch die Mühe gegeben, aus Homer, Diodorus Siculus und andern alten Schriftstellern die Stellen zu sammeln, in welchen die Könige und überhaupt die Führer der Völker im Kriege und Frieden als von den Göttern erzogen, von ihnen abstammend dargestellt werden. Dieses wäre nicht nothwendig gewesen. Denn es ist eine ganz bekannte Sache, daß nach der griechischen Mythologie, und ebenso nach der römischen, die unmittelbare Abstammung einzelner Menschen von den Göttern wohl möglich war, daß sogar die meisten ausgezeichneten Dynastien bei den Griechen, und eben so die **Gens Julia** bei den Römern, sich unmittelbar von den Göttern herleitete. Aber was folgt denn daraus in Beziehung auf Christus? Weil die Uebertragung eines göttlichen Ursprunges und göttlicher Namen bei jenen heidnischen Völkern auf einzelne Personen nur im allegorischen und idealen Sinne geschah, weil sich nämlich diese durch ihre ausgezeichnete Wirksamkeit um ihr Vaterland so sehr verdient gemacht hatten, geschieht darum die Uebertragung der Benennungen Gott und Sohn Gottes auch auf Christum nur im allegorischen und idealen Sinne? Dann müßte man, wie vorher schon gesagt, die ganze h. Schrift im allegorischen Sinne erklären wollen. Oder soll die h. Schrift eben so nur Mythe sein, wie jene mythischen Erzählungen heidnischer Völker, welche von dem gebildeten Theile jener Völker selbst nicht angenommen wurden? Darin eben bestand der große Kunstgriff der Rationalisten, daß sie von vornherein die h. Schriften und jene mythischen Erzählungen heidnischer Völker in eine Linie setzten, d. h. die historische Glaubwürdigkeit der hh. Schriften von vornherein verwarfen, aber wegen eines bloß dogmatischen, und eben darum vor der Wissenschaft nicht zureichenden Interesses, nämlich weil in denselben Wunder und Weissagungen vorkommen. Daher haben andere Rationalisten besser daran gethan, daß sie offen eingestanden, die Benennung Gott werde dem Logos oder Christo in den hh. Schriften wirklich gegeben; und eben so auch göttliche Eigenschaften. Uebrigens brauchen wir uns um die Widerlegung jener rationalistischen Deutungen nicht viel zu kümmern. Denn dieser Feind ist in unsern Tagen beseitigt. Wir haben es vielmehr mit dem Pantheismus zu thun, welcher nicht in so grober, sondern in feinerer Weise die h. Schriften zu allegorisiren sucht; wo sich dann die Wahrheit des Satzes herausstellt, daß das Hegelthum die Vollendung des Kantianismus ist. — Der Schluß aus allem dem, was aus den h. Schriften über die Gottheit Christi vorgelegt ist, ist also dieser: Entweder haben Christus und seine Apostel uns getäuscht, oder wir müssen Christum wirklich als Gott und als Sohn Gottes ansehen. Das Erste fällt schon zum großen Theile durch die historische Glaubwürdigkeit der Bücher des neuen Testaments weg; insbesondere aber durch den innern Widerspruch, den es enthält. Denn in diesem Falle verdiente, wie mehrere Vertheidiger des Christenthums mit Recht gesagt haben, Muhamed vor Christo den Vorzug, weil dann die Lehre Muhameds der Lehre Christi gegenüber von allem Aberglauben frei wäre. — Wer daher die geschichtliche Glaubwürdigkeit der hh. Schriften nicht verwerfen will, der muß auch zugeben, daß Christus als Gott und gleichen Wesens mit dem Vater in den h. Schriften verkündigt wird. — Bevor wir nun den traditionellen Beweis der Gottheit Christi berücksichtigen, wollen wir zuerst von der Benennung Logos handeln. Denn dies kann jetzt, nachdem die Persönlichkeit und die Gottheit des Logos aus den hh. Schriften bewiesen ist, am besten geschehen.

2. Die Theologen nämlich haben vielfach die Frage gestellt: Wie der h. Johannes zu der Benennung Logos komme? Und was der Sinn dieses Ausdruckes sei? Wir haben im ersten Capitel gesehen, daß die Benennungen Wort und Sohn beide beim heiligen Johannes gebräuchlich sind für die zweite göttliche Person; und daß durch diese Benennungen der Sohn als die Selbstanschauung des Vaters bezeichnet wird, womit die Ansicht der Kirche übereinstimme, daß der Sohn das persönliche Erkennen Gottes sei. Gleichwie daher der Gedanke oder das Wort die Selbstanschauung des Geistes ist: so ist auch die zweite Person in Gott die Selbstanschauung der ersten. Sie nimmt von der ersten durch den Act des Selbsterkennens ihren Ursprung. Und so wie durch das Denken der erschaffene Geist sich selber setzt; — denn meine Gedanken sind immer der Ausdruck meines Innern, sonst sind sie meine Gedanken nicht; — so setzt das Geschöpf durch die Zeugung ein ihm Gleiches. Daher wird der Hervorgang der zweiten Person aus der ersten mit Recht auch Erzeugung genannt; und das Wort auch Sohn. Diese Gedanken sind im ersten Capitel entwickelt worden. Das griechische Wort λόγος nehmen wir daher in der eigentlichen Bedeutung: W o r t oder G e d a n k e, verbum, ratio, — aber nicht sermo, wie einzelne Uebersetzungen zur Zeit Tertullians hatten, weil sermo mehr eine zusammenhangende Rede ist, und auch weil sermo immer ein äußerlich ausgesprochenes, vernehmbares Wort ist, so daß also durch verbum das Bleiben des Sohnes im Vater bezeichnet wird. — Denn weil Gott ein Geist ist, so sind auch nur geistige Verhältnisse in ihm. Das Denken und das Gedachte ist aber etwas rein Geistiges, das Gedachte gleichsam die innere Geburt des Geistes. Um uns nun dieses geistige Verhältniß in Gott in anschaubarer Weise vorzulegen, wird die zweite Person auch Sohn Gottes genannt. Dies konnte sowohl deßhalb geschehen, weil die Erzeugung, durch welche das Verhältniß zwischen Vater und Sohn eintritt, eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Denken hat, welches nur ein geistiges Erzeugen ist, als auch deßhalb, weil die zweite Person in Gott die menschliche Natur angenommen hat und uns dadurch in sinnlich anschaubarer Weise entgegengetreten ist. Wir erklären also Logos als im eigentlichen Sinne gesagt: W o r t oder G e d a n k e. Auf die Benennung S o h n werden wir sogleich, wenn von den Benennungen der zweiten Person in Gott die Rede ist, noch zurückkommen. Andere Erklärungen für Logos sind: Einigen ist λόγος = λεγόμενος, ἐπαγγελλόμενος im Sinne von ἐρχόμενος, wobei sie sich dann darauf berufen,. daß דָּבָר oft im Sinne von V e r s p r e c h e n steht. So wollen Laurentius Valla, Theodor Beza, und Neuere. Andere nehmen λόγος für λέγων, nämlich τὰ τοῦ ϑεοῦ: weil Christus uns die Geheimnisse Gottes verkünde, darum sei er das Wort, der Verkünder genannt worden. Dieser Erklärung folgen viele Neuere, und verweisen auf Joh. 8, 46 und ähnliche Stellen, in welchen Christus sich als den Verkündiger der Wahrheit bezeichnet. Diese nehmen dann das φῶς in v. 4 und 5 im Sinne von φωτίζων oder φαίνων. Endlich die dritte Erklärung ist die von uns vorher angegebene, daß Logos mit V e r n u n f t gegeben wird, weil der Sohn das persönliche Erkennen Gottes ist, oder mit W o r t, weil Gott in ihm sich selber ausspricht. Diese Bedeutung von W o r t ist die nächste und ursprünglichste, (über die verschiedenen Bedeutungen in W o r t nachher noch), und enthält schon die andern in sich. Denn weil der Sohn die Selbstoffenbarung oder der Ausdruck des Vaters ist, darum ist er auch der Ausdruck der Creaturen und sind alle Reichthümer der Weisheit und Wissenschaft Gottes in

ihm verborgen, die er uns verkündet hat, insoweit er den Auftrag dazu von seinem Vater erhalten hatte. Dieser Erklärung folgen schon die ältesten Schriftsteller und Väter der Kirche, und sie ist durch Autoritäten am meisten unterstützt: **Clemens Alexand. Paedag. I, 12. 13**; **Tertull. Prax. cap. 5**; Justinus Trypho 61 (**pag. 157 Edit. Paris. 1742**); Athenagoras **Leg. 10** (**ibidem pag. 286**) Gregor von Nazianz oratio 36; Augustin **de fide et symbolo cap. 3**; der h. Anselmus in seinem Monologium an mehreren Stellen.

Dieser Sinn des Wortes Logos hat seine Begründung durch die in der Kirche gewöhnliche Annahme, daß die zweite Person in Gott als das persönliche Erkennen Gottes gefaßt wird; oder besser, daß der Act des Selbsterkennens es ist, durch welchen die zweite Person von der ersten ihren Ursprung nimmt. Uebrigens kommen diese anscheinend verschiedenen Erklärungen doch im Grunde auf einen und denselben Sinn hinaus.

Die Veranlassung, warum der h. Johannes diese Bezeichnung λόγος für die zweite Person in Gott gebraucht hat, soll nach Einigen gewesen sein, daß Johannes den in der Beschreibung der Schöpfung liegenden Ausdruck, daß durch das Wort Gottes Alles erschaffen wird, welcher auch Ps. 32, 6 wiederkehrt: „Durch das Wort des Herrn sind die Himmel gefestigt und durch den Geist seines Mundes all' ihre Zierde", — habe deuten, und unter diesem Worte die zweite Person in Gott habe verstehen wollen, weil er gewußt habe, daß durch die zweite Person in Gott Alles erschaffen sei. Hierin sei Johannes noch durch die Stellen bestärkt worden, in welchen Christus sich als den Verkündiger dessen darstellt, was er vom Vater gehört habe, Joh. 8, 26. 40, oder beim Vater gesehen habe, Joh. 8, 38 und viele Stellen desselben Inhaltes. So Zukrigl pag. 328 in der Anmerkung, der sich auf Brenner beruft, welchem er in dieser Auffassung vollkommen beistimme. Andere wollen die Veranlassung darin finden, daß der chaldäische Uebersetzer des Pentateuch für יְהֹוָה gesetzt habe: מֵימְרָא דִי יְהֹוָה Wort des Jehovah, und daß er von dieser Memra des Jehovah so spricht, daß ein persönliches Wesen darunter gedacht werden muß. Diese Sache ist allerdings ganz richtig; aber ein Anderes ist es dann doch noch, ob der h. Johannes aus dem chaldäischen Uebersetzer die Veranlassung für seine Ausdrücke, mit welchen er die zweite Person in Gott bezeichnen wollte, genommen hat. Diese Meinung fügt Zukrigl l. c. hinzu; auch theilen dieselbe sehr viele protestantische Exegeten. Indeß wenn man auch dem h. Johannes die Kenntnisse der gelehrten Juden zueignen will: so möchte doch diese Meinung dennoch wohl verwerflich sein. Denn wenn wir die h. Schriften als vom h. Geiste eingegeben und unter seiner Leitung geschrieben betrachten: so wird doch auch wohl die Wahl so wichtiger Ausdrücke und Bezeichnungen, als z. B. der Name für die zweite Person in Gott ist, nicht vom Belieben des Verfassers abgehangen haben, sondern unter der Leitung des h. Geistes geschehen sein. Woher käme es auch sonst, daß in der Kirche die Ansicht allgemein ist, daß die zweite Person in Gott das persönliche Erkennen Gottes ist? — So erklären wir die Wahl jenes Ausdruckes. Aber man muß noch weiter gehen und sagen, daß von einer Wahl dieses Ausdruckes eigentlich gar nicht die Rede sein kann. Denn durch die affirmativen Bezeichnungsweisen Gottes (der Gute, die Weisheit u. s. w.), welche wir im schrankenlosen Sinne von Gott aussagen (die unendliche Güte), erhalten wir eine wahre und wirkliche Erkenntniß über Gott, d. h. über die Wesenheit

Gottes; was im zweiten Capitel des ersten Abschnittes §. 18. bewiesen ist. Eben so auch erhalten wir durch diese Bezeichnungen oder Namen Gottes eine wirkliche Kenntniß über die Personen. Die Gründe für Beides sind dieselben. Also muß der Name **Verbum** uns eine wirkliche Erkenntniß über die zweite Person in Gott geben. Folglich konnte er von der Wahl des heiligen Johannes nicht abhangen. — Endlich möge hier noch bemerkt werden, daß nach der Behauptung mehrerer neuern Rationalisten der heil. Johannes diesen Ausdruck Logos aus der griechischen Philosophie, oder aus Philo, oder anders woher entnommen haben soll. Aber Alles, was sich in diesen von einem Logos findet, kann mit dem Logos des h. Johannes in keinen Vergleich kommen; wie überhaupt, was sich von einer Dreiheit bei den Heiden findet, mit der christlichen Dreieinigkeit in keinen Vergleich kommen kann. Dieses möge hinreichen über die dem h. Johannes eigenthümliche *), von ihm in die Sprache der Väter und in den Sprachgebrauch der Kirche übergegangene Bezeichnung der zweiten Person in Gott durch Λόγος, **Verbum**, **Wort**.

3.**) Wenn der Name Wort (λόγος, **verbum**) nach seiner eigentlichen Bedeutung in Gott genommen wird: so bezeichnet er nicht das göttliche Wesen, sondern die zweite göttliche Person. **Wort** hat nach seiner eigentlichen Bedeutung einen dreifachen Sinn. Gewöhnlich verstehen wir unter Wort den vernehmlichen Laut der Stimme. In diesem, so zu sagen, äußern oder vernehmbaren Worte ist der Laut selbst und seine Bedeutung enthalten. Beides geht von unserem Innern aus. Laute ohne alle Bedeutung können nicht Worte genannt werden. Also den äußern Laut nennen wir deßhalb Wort, weil er die Auffassung in unserem Geiste bezeichnet. Folglich nennen wir Wort **erstens und ursprünglich** die innere Auffassung in unserem Geiste; **zweitens** den Laut selbst, welcher jene innere Auffassung bezeichnet; (in der Ursprache wird dieses Beides in harmonischem Einklange gewesen sein); **drittens** wird sogar die Vorstellung dieses Lautes Wort genannt, d. h. das bloß in unserem Geiste ausgesprochene Wort. **Viertens** im uneigentlichen oder figürlichen Sinne nennen wir dasjenige, was durch das Wort angedeutet oder bewirkt wird, ebenfalls **Wort**. Dann steht Wort für Befehl, That; z. B. das Wort des Königs, (was besonders in der hebräischen Sprache sehr gewöhnlich ist). Demnach wird zur Bezeichnung Gottes der Ausdruck **Wort** im eigentlichen Sinne gebraucht, insofern als die Auffassung in der göttlichen Erkenntniß dadurch bezeichnet wird. **Cf.** der h. Augustinus **de Trinitate XV, 10, 19: Quisquis potest intelligere verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines**

*) Denn außer an diesen Stellen des Evangeliums hat er diesen Ausdruck 1. Joh. 1, 1; 5, 7; Apocal. 19, 13, wo er eine Erscheinung des Sohnes Gottes darstellt, — und ohne Zweifel ist diese Bezeichnung dem h. Johannes deßhalb eigenthümlich, weil ihm als dem Jünger der Liebe vor den andern Evangelisten durch den h. Geist die Erkenntniß der Trinität mitgetheilt ist. (Daher der Unterschied des Johanneischen Evangeliums von den andern. Während die andern Evangelisten und Apostel sich mit der menschlichen Natur Christi beschäftigen, mit ihm gleichsam auf der Erde wandeln, erhebt sich Johannes zur höchsten Betrachtung der Gottheit, sagen die Väter gewöhnlich.)

**) Für das in dieser und der folgenden Nummer Gesagte vergl. den h. Thomas P. I, quaest. 34, art. 1: Utrum Verbum in Divinis sit nomen personale? und die folgenden Artikel.

cogitatione involvantur, iam potest videre aliquam Verbi illius similitudinem, de quo dictum est: In principio erat Verbum. Aber die Auffassung in unserem Geiste schließt schon ihrem Begriffe nach in sich, daß sie von einem Andern, nämlich von der Kenntniß des Auffassenden, hervorgehe. Folglich muß es auch in Gott so sein, wenn die h. Schrift die Bezeichnung Wort von ihm gebraucht. Insofern daher Wort seiner eigentlichen Bedeutung nach von Gott ausgesagt wird, bezeichnet es etwas von Gott Ausgehendes. Alle Bezeichnungen des Ausgehens in Gott sind Namen für die Personen, weil die göttlichen Personen nach ihrem Ursprunge unterschieden werden. Daher muß der Name Wort, wenn er seiner eigentlichen Bedeutung nach von Gott ausgesagt wird, nicht die Wesenheit Gottes, sondern die Person in Gott bezeichnen. Freilich wird Wort auch bisweilen im uneigentlichen Sinne von Gott gebraucht, indem es für Wille oder Befehl Gottes steht, insofern sich dieser in den erschaffenen Dingen offenbaren soll. Auch die Arianer nahmen den Ausdruck Wort für Gott im uneigentlichen Sinne, weil sie den Logos außerhalb des Wesens und Lebens Gottes setzten. Sie sahen nicht, daß durch die Anwendung dieser Bezeichnung für Gott im uneigentlichen Sinne der eigentliche Sinn derselben vorausgesetzt wird und Gott zukommen muß.

4. Die beiden Namen Wort und Sohn sind als gleichberechtigt und gleichbedeutend für die zweite Person in Gott anzusehen. Wort, seiner eigentlichen Bedeutung nach in Gott gesagt, ist eine Bezeichnung der Person, wie in der vorigen Nummer bewiesen ist, und zwar der Person des Sohnes. Denn durch Wort wird ein gewisses Hervorgehen im Wege der Erkenntniß bezeichnet. Aber diejenige göttliche Person, welche durch das Sichselbsterkennen Gottes ihren Ursprung nimmt, wird Sohn genannt, und ihr Hervorgehen von der ersten Person wird Erzeugung genannt. Darum muß allein der Sohn im eigentlichen Sinne Wort in Gott genannt werden. Die Benennung Sohn ist aus der Sinnenwelt hergenommen; die Benennung Wort aus der geistigen. Beide Ausdrücke für die zweite Person in Gott müssen daher in unsrer menschlichen Sprache zusammengenommen werden, weil das Leibliche und Geistige sich in ihr vereinigt. Jedoch für uns möchte wohl die Benennung Wort für die zweite Person schwieriger aufzufassen sein, als die Benennung Sohn. In uns nämlich ist Sein und Einsehen (esse — intelligere) nicht dasselbe. Darum gehört auch die wirkliche Thätigkeit unsrer Erkenntnißkraft nicht zu unsrer Natur. Aber in Gott ist Sein und Erkennen dasselbe. Und darum gehört auch das Wort Gottes zur Natur Gottes oder hat Subsistenz in Gott, und ist nicht bloß Accidens oder Wirkung. Auch liegt in dem Namen Wort dieselbe Bedeutung und Eigenthümlichkeit eingeschlossen, wie in dem Namen Sohn. Darum schreibt der h. Augustinus de Trinitate VII, cap. 11: Eo dicitur Verbum, quo Filius. Denn die Eigenthümlichkeit des Sohnes ist seine ewige Geburt aus dem Vater. Diese wird durch verschiedene Namen (worüber sogleich noch) bezeichnet, um ihre Vollkommenheit auszudrücken. Die Gleichheit des Wesens liegt im Namen Sohn; die Gleichheit der Ewigkeit im Namen Abglanz; die vollkommene Aehnlichkeit im Namen Bild; die Geistigkeit seiner Erzeugung im Namen Wort. Eine einzige Bezeichnung, welche dieses Alles enthielte, haben wir nicht. Auch kann man nicht sagen wollen, der Sohn habe doch ebenfalls Erkenntniß, also müsse er wieder einen Sohn zeugen, und so ins Unendliche. Denn die Erkenntniß kommt dem Sohne ebendadurch zu, daß er Gott ist, weil Erkennen eine Bezeichnung des Wesens

in Gott ist. Nun findet aber das göttliche Erkennen nicht durch mehrere oder unendlich viele Acte statt, sondern durch einen einzigen Act, weil Gott der absolut einfache ist.

5. Weil mit der Benennung Wort der Name Sohn für die zweite Person in Gott durchaus gleichbedeutend ist, wie wir so eben bewiesen haben: deßhalb tadelt auch Pius VI. in seiner Bulle Auctorem Fidei vom Jahre 1794 die Synode zu Pistoja, „daß sie für die zweite Person in Gott nur die Benennung Wort, aber nicht die Benennung Sohn gebraucht habe; da doch die Benennung Sohn in den hh. Schriften so gewöhnlich sei, und da auch der h. Thomas sage, daß durch die Bezeichnung Sohn die nämliche Eigenthümlichkeit ausgesagt werde, welche durch die Bezeichnung Wort; und der h. Augustin, in dem Sinne werde die zweite Person Wort genannt, in welchem auch Sohn." *) Der h. Thomas hat diese Stelle I, 34, 2, ad 3; und der h. Augustin de Trinitate VII, cap. 2, nro. 3. Mit Recht sagt der Papst in jener Bulle, daß diese Bezeichnung Sohn in den hh. Schriften sehr häufig gebraucht wird. Denn sie ist im Munde Christi und der Apostel die gewöhnliche. Die drei ersten Evangelisten (Synoptiker) gebrauchen für die zweite Person in Gott immer diesen Ausdruck Sohn; der h. Johannes gebraucht in seinem Evangelium und in seinen Briefen durchweg den Ausdruck Wort; und darin ist die Unterscheidung des Johanneischen Evangeliums von den drei ersten Evangelien kurz zusammengefaßt; der h. Paulus und die übrigen Verfasser der Schriften des neuen Testaments halten zwischen der Bezeichnung Sohn und zwischen solchen Bezeichnungen, die sich dem Sinne des Namens Wort nähern (Bild, Abglanz, Weisheit, besonders beim h. Paulus), so ziemlich die Mitte; wenden jedoch am meisten den Ausdruck Sohn an. Der Sinn dieses Namens Sohn für die zweite Person in Gott muß aus Allem demjenigen ersichtlich sein, was wir bisher über das Verhältniß der ersten Person zur zweiten gesagt haben. Demnach bedeutet dieser Name Sohn a) die Dieselbigkeit des Wesens (consubstantialis Patri); b) die Offenbarung Gottes in sich selbst und nach Außen besonders durch die Menschwerdung; c) die innigste Vereinigung. Immer sehen wir hier die Wahrheit wiederkehren, daß wir Gott aus den erschaffenen Dingen auf eine wahre und wirkliche, wenngleich nur analoge Weise erkennen. — Mit diesen Bezeichnungen der zweiten Person: Wort und Sohn hat eine große Aehnlichkeit die Bezeichnung derselben durch Bild: imago, εἰκών. Ein Bild ist die Aehnlichkeit irgend eines Gegenstandes, durch welche derselbe dargestellt werden soll. Darum ist dazu, daß etwas das Bild eines Gegenstandes sei, dieses Dreifache erfoderlich: 1. Es muß in gewisser Hinsicht mit dem Gegenstande, dessen Bild es sein soll, übereinkommen, und auch in gewisser Hinsicht von ihm verschieden sein. 2. Es muß von diesem Gegenstande seinen Ursprung nehmen; welchen Gedanken der h. Augustin in seinem Buche de Genesi ad Litteram ausspricht. 3. Es muß eine Aehnlichkeit mit dem Gegenstande haben. Besser und kürzer jedoch ist, was der h. Thomas I, 35, art. 1 sagt: Zum Begriffe des Bildes ist die Aehnlichkeit erforderlich. Aber nicht jede Aehnlichkeit genügt, sondern die Aehnlichkeit in derselben Gattung oder doch ein Zeichen dieser Aehnlichkeit, z. B. in körperlichen Gegenständen die äußere Gestalt. Damit also etwas das Bild eines Gegenstandes genannt werden könne, muß

---

*) Vergl. den §. 46. citirten Text.

es von diesem seinen Ursprung genommen haben. Dieses Alles kommt aber nur der zweiten Person zu. Daher wird die Bezeichnung **imago** dem Sohne mit Recht als eine ihm eigenthümliche ertheilt. So nennt ihn Paulus Coloss. 1, 15 **imago Dei invisibilis:** und Hebr. 1, 3: **character, figura, splendor.** Im Buche der Weisheit Cap. 7, V. 25 heißt er **candor lucis aeternae,** und V. 26: **speculum sine macula Dei maiestatis.** *) So haben auch häufig die Kirchenväter den Sohn genannt.

Bisweilen nennen sie auch den heil. Geist das Bild des Sohnes. Aber durch diese Bezeichnung kann nur ausgedrückt sein, daß der heil. Geist dem Sohne in Allem gleich ist, weil die eine und dieselbige Wesenheit Gottes in den drei Personen existirt. Denn wie wir früher gesehen haben, der Ursprung des Sohnes und des heil. Geistes sind verschieden. Darüber handelt Petavius Buch 7, Cap. 7: **de Deo Deique proprietatibus (Edit. Antverp. 1700, tom. I, pag. 297—299)**; vergl. den h. Thomas **P. I, quaest. 35. art. 2: Utrum nomen imaginis sit proprium Filio?** — So wird auch der Sohn häufig die Weisheit genannt, sowohl in den h. Schriften, als auch bei den kirchlichen Schriftstellern. Schon in Tertullian findet sich diese Benennung für die zweite Person in Gott, als gleichbedeutend mit den Namen Wort und Sohn für dieselbe, sehr gut durchgeführt in seinem **Apologeticus cap. 21 (Edit. Paris. 1844 tom. I, pag. 397 sqq.): Sed prius substantiam (Christi) edisseram, et ita nativitatis qualitas intelligetur. Iam ediximus, Deum universitatem hanc mundi Verbo et Ratione et Virtute molitum. Apud vestros** (der Heiden nämlich, gegen die er das Christenthum vertheidigt) **quoque sapientes ΛΟΓΟΝ, id est Sermonem atque Rationem, constat Artificem videri universitatis. Hunc enim Zeno determinat factitatorem, qui cuncta in dispositione formaverit, eundem et Fatum vocari, et deum et animum Iovis et Necessitatem omnium rerum.** **) **Haec Cleanthes in spiritum congerit, quem permeatorem universitatis affirmat. Et nos etiam Sermoni atque Rationi itemque Virtuti, per quae omnia molitum Deum ediximus, propriam substantiam spiritum inscribimus, cui et Sermo insit pronuntianti et Ratio adsit disponenti, et virtus praesit perficienti. Hunc ex Deo prolatum didicimus et prolatione generatum, et idcirco Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae. Nam et Deus spiritus. Et cum radius ex sole porrigitur: portio ex summa. Sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia, sed extenditur. Ita de Spiritu Spiritus, et de Deo Deus, ut lumen de lumine accensum. Manet integra et indefecta materiae matrix, etsi plures inde traduces qualitatum mutueris. Ita et quod de Deo profectum est, Deus est et Dei Filius, et Unus Ambo. Ita et de Spiritu Spiritus, et de Deo Deus modulo alterum, non numero, gradu, non statu fecit, et a matrice**

*) Das Buch der Weisheit und ebenso das Buch Jesus Sirach erweitern die Lehre von Gott durch Hindeutung auf eine Mehrheit der Personen in Gott; besonders ist dies der Fall Cap. 7, 21—27, dann im achten und neunten Capitel. So sehen wir in diesen Büchern einen Fortschritt im Inhalte der göttlichen Offenbarung auch während der letzten Zeit des Bestehens des alten Bundes.

**) Man erinnere sich, um dieses besser zu verstehen, an den Satz des Aristoteles: „Durch das Denken seien die Himmel befestigt"; die göttliche Erkenntniß ist in der That die erste Ursache aller Dinge, indem sie alle nach der göttlichen Idee erschaffen sind. Vergl. §. 26. Nro. 6 und §. 69.

non recessit, sed excessit. Iste igitur Dei radius, ut retro semper praedicabatur, delapsus in Virginem quandam et in utero eius caro figuratus nascitur Homo Deo mistus. Caro spiritu instructa nutritur, adolescit, affatur, docet, operatur et Christus est. Tertullian stellt hier zuerst den Sohn Gottes als die Weisheit Gottes dar, indem er an die Aeußerungen heidnischer Philosophen: Durch die Erkenntniß (νοῦς) sei Alles gemacht worden, sehr geschickt anknüpft, um die christliche Lehre von einer Mehrheit der Personen in Gott vermittelst eines Hervorgehens in Gott durch die Erkenntniß zu begründen. Weiter handelt er dann über die gleiche Geltung der Namen Wort, Vernunft, Sohn, über die Gottheit des Sohnes, über die Einheit des göttlichen Wesens im Vater und Sohne. Die Vergleiche, welche er wählt, um den Ausgang des Sohnes vom Vater anzudeuten, sind nicht immer gelungen, aber die Gottheit Christi und die Einheit des göttlichen Wesens wird deutlich bezeugt. Die nachfolgenden Schriftsteller und Väter der Kirche hatten die Bezeichnung, daß der Sohn Gottes die Weisheit des Vaters sei, sehr gewöhnlich. Der Sohn wird die Weisheit des Vaters genannt, nicht als wenn er die Weisheit selbst wäre, durch die der Vater weise ist. Denn die Weisheit, durch welche der Vater weise ist, ist die göttliche Wesenheit selbst; und ist daher den drei Personen gemeinschaftlich. Sondern der Sohn ist die Grenze oder das Ende der Weisheit des Vaters. Wenn daher gesagt wird, daß der Vater durch das Wort erkenne: so ist der Sinn, daß der ganze Inhalt und Umfang der göttlichen Erkenntniß darin bestehe, daß Gott sich selbst erkennt und sich begreift, wie im ersten Abschnitt in der Lehre von der göttlichen Erkenntniß entwickelt ist; nicht aber ist der Sinn, als wenn der Vater ohne den Sohn keine Erkenntniß hätte, und der Sohn die Erkenntniß des Vaters wäre; weil alle drei göttlichen Personen sich durchaus gleich sind; oder daß der Vater durch den Sohn sich selbst anschaut, wie wir vorher sagten. Aber auch dieses, daß der Vater durch den Sohn sich selbst anschaut, ähnlich wie der erschaffene Geist sich selbst sich gegenüberstellt, darf nicht unrichtig verstanden werden. Denn der Vater hat auch schon durch sich selbst die Selbsterkenntniß und das Selbstbewußtsein, weil er eine wirkliche Person ist. Dasselbe gilt hinsichtlich des Sohnes und des h. Geistes. Dies deuten uns die Worte Christi Joh. 5, 26 an: „Gleichwie der Vater das Leben in sich selbst hat: so hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich selbst zu haben. Das Leben findet durch das Erkennen, und zwar am meisten durch das Selbstbewußtsein statt. Vielmehr wird durch den Ausdruck: Der Sohn ist die Weisheit des Vaters nur angedeutet, daß der Sohn durch den Act des Selbsterkennens vom Vater seinen Ursprung nimmt: wie wir früher entwickelten.

§. 60. Fortsetzung: Die Gottheit des Sohnes aus der Tradition bewiesen.

1. Wir haben nun noch die Gottheit des Sohnes aus der Tradition zu beweisen. Hier ist nur die Gottheit Christi zu beweisen, welche, wie vorher angedeutet wurde, als der Mittelpunkt der Lehre von der Trinität betrachtet werden muß. Die Feinde der Gottheit Christi, welche im Verlaufe der Zeit aufgetreten sind, sind besonders diese drei: 1. Die Arianer; 2. die Socinianer; 3. die Rationalisten. Zwar sind die Irrthümer der Arianer und Socinianer sehr nahe mit einander verwandt, aber es besteht doch einiger Unterschied unter ihnen. Denn die Arianer haben gradezu die Gottheit des Wortes oder Sohnes und dessen gleiche Wesenheit mit dem Vater angegrif-

fen, indem sie Wort, λόγος, als im eigentlichen Sinne in Gott gesagt, d. h. als die Selbsterkenntniß oder Selbstaussprache des Vaters, gar nicht annahmen, sondern nur als im uneigentlichen Sinne gesagt, indem sie das Wort als Wirkung, Befehl des Vaters, d. h. als erste Creatur des Vaters, faßten, und daher indirect die Gottheit Christi, wogegen die Socinianer direct die Gottheit Christi, indirect aber die des Logos bekämpfen. Hinsichtlich der h. Schrift beriefen sich die Arianer auf die Stellen, in welchen Christus als zum Vater betend dargestellt wird, oder in welchen er sagt, daß der Vater größer sei, als er; über welche Stellen nichts weiter zu sagen ist, da sie leicht ihre Erklärung finden. Sonst suchten sie sich auch durch Entstellungen und gezwungene Erklärungen zu helfen. Das Hauptsächlichste davon findet sich in Möhlers Athanasius der Große. Auf die Tradition legten sie kein sonderliches Gewicht; was die Häretiker überhaupt nie zu thun gepflegt haben. Aber durch den Kampf mit den Katholiken wurden sie mehr und mehr in die Enge getrieben, und blieben sich daher in der Aufstellung und Vertheidigung ihres Irrthums niemals consequent; was ebenfalls allen Häretikern gemeinsam ist. Denn bei ihrem ersten Auftreten behaupteten sie, der Logos sei eine Creatur, und sei in der Zeit erschaffen. Allmälig gaben sie zu, daß derselbe auch Gott genannt werden könne, aber nicht in dem Sinne, in welchem der Vater. Ueberhaupt haben die Arianer die gleiche Wesenheit des Logos mit dem Vater niemals bekannt; weßhalb denn auch die Bezeichnung des Logos durch ὁμοούσιος consubstantialis immer der beste Ausdruck für den katholischen Glauben blieb. -- Nach der Behauptung neuerer Geschichtsforscher haben die Semiarianer hinsichtlich der Gottheit Christi den wahren katholischen Glauben gehabt. Ihr Fehler bestand aber darin, daß sie den kirchlichen Ausdruck dieses Glaubens verabscheuten, und das war wenigstens eine Verwegenheit und Vermessenheit. — Aber die Rationalisten unsrer Tage sind in der Gottlosigkeit viel weiter gegangen. Denn nicht bloß behandeln sie Christum als bloßen Menschen, wie einige alte Secten, sondern haben auch gotteslästerliche Behauptungen über ihn ausgesprochen: z. B. er habe sich manchen Vorurtheilen seiner Zeit anbequemt; habe sich und seine Jünger von manchen jüdischen Meinungen nicht befreien können, und andere mehr; ja sie haben sich Christo völlig gleich gestellt. Die Gottheit Christi ist nach ihrer Meinung ein Irrthum, welchen schon die Apostel von der Person Christi gehegt haben, und der sich dann weiter verbreitete. Diesen gegenüber ist der Beweis für die Gottheit Christi aus den h. Schriften geführt worden. Wir haben hier nur die hauptsächlichsten Gründe aus der Tradition noch anzugeben.

2. Daß der Glaube an die Persönlichkeit und Gottheit des Logos schon in den drei ersten Jahrhunderten in der Kirche bestand, beweisen 1. mehrere Zeugnisse der Väter aus jener Zeit. Aus dem Briefe des h. Clemens von Rom können wir dafür diese Gedanken anführen: a) Christus ist der Abglanz, das Bild der göttlichen Majestät; die Engel sind seine Diener; er ist erhaben über die erhabensten Geschöpfe, und darum hat er auch einen ausgezeichneteren Namen geerbt, den Namen „Sohn." Man ersieht, daß der Name Sohn Gottes etwas anzeige, das ihn über die Geschöpfe erhebt. b) Nur durch heiligen Sinn ist er zu erfassen. Der aber, welchen wir nur erkennen, wenn wir heilig sind oder zu werden streben, ist Gott. Erhabener, als Clemens hat keiner von Christus gesprochen, wo er sagt, nachdem er den heiligen christlichen Wandel geschildert hat: „Das ist der Weg, auf welchem wir unser Heil, Christum Jesum, finden." c) Durch keine bloß mensch-

liche Bestrebung wird der Mensch gerecht, in Christo allein ist des Menschen Heil. In ihm sind wir gerecht vor Gott. Gott sieht uns in Christo als gerecht an, und wir sind es wirklich. Folglich hat Clemens der Römer den Glauben an die Gottheit Christi deutlich genug ausgesprochen. Der Verfasser des Briefes des Barnabas begründet die Hoffnung und das Vertrauen der Christen dadurch, daß der Weltschöpfer selbst sie neu geschaffen habe, der Gott der Propheten, in dessen Auftrage sie sprachen. Christus ist ihm der Weltschöpfer, also nothwendig vor aller Welt; er ist der Jehovah der Juden, derselbe, der auf Sinai das Gesetz gegeben; er hat in den Propheten die Zukunft angedeutet, er ist der Weltrichter und Gott selbst. Wenn nicht mehrere Stellen auf eine Unterscheidung des Sohnes vom Vater sehr klar aufmerksam machten, wie Cap. 12, ferner Cap. 14 und 16, wo der Vater zum Sohne spricht, u. s. w., so könnte man vermuthen, der Verfasser habe Vater und Sohn für schlechthin Eins, nach der Art des Sabellius, gehalten. Nach Hermas ist der Weltschöpfer der Welterlöser. Der h. Ignatius von Antiochia hat die Gottheit und Menschheit in Christo ganz bestimmt gelehrt. Auf ihn berief sich schon der h. Athanasius de Synodis. Der h. Irenäus suchte den Doketen seiner Zeit gegenüber nachzuweisen, daß der Erlöser sowohl Gott als Mensch sein mußte. Schon die Betrachtung, welche er über die Erlösung in Christo anstellt, zeigt, für wen er den Erlöser gehalten habe. Der Erlöser konnte nach ihm nur Gott selbst sein, um die Menschen wieder mit Gott zu verbinden. Er mußte wahrer Mensch sein, um in Wahrheit das Vorbild der Menschen sein zu können in Leiden, Kämpfen und Siegen gegen alles Böse. Von Christo als Gott erhielt der Mensch die göttliche Kraft zum Siege, von ihm als Mensch die Form, in welcher sich diese göttliche Kraft bewegen müsse. Auch drückt der h. Irenäus adv. haereses II, cap. 13, nro. 4 den Gedanken aus: Wenn eine Unterscheidung in Gott angenommen werden soll, so kann dies nur so geschehen, daß das Unterschiedene in Gott bleibt, weil eine Theilung und Trennung in Gott nicht besteht. Höchst merkwürdig ist auch die Stelle ibidem nro. 8 (S. 132): Quemadmodum qui dicit eum totum visionem, et totum auditum, (in quo autem videt, in ipso et audit, et in quo audit, in ipso et videt), non peccat, sic et qui ait, totum illum sensum, et totum verbum, et in quo sensus est, in hoc et verbum esse, et Verbum eius esse hunc Nun, minus quidem adhuc de Patre omnium sentiet; decentiora autem magis quam hi, qui generationem prolativi hominum verbi transferunt in Dei aeternum Verbum, et prolationis initium donantes et genesin quemadmodum et suo verbo. Et in quo distabit Dei Verbum, imo magis ipse Deus, cum sit Verbum, a verbo hominum, si eandem habuerit ordinationem et emissionem generationis? Der h. Irenäus lehrt hier sehr deutlich die Ewigkeit und folglich die Gottheit des Logos. Dann tadelt er diejenigen, welche den Ursprung des Wortes vom Vater mit dem Ursprunge des menschlichen Wortes gleichsetzten, d. h. welche die Unpersönlichkeit des Wortes in Gott lehrten. Der Verfasser des Briefes an Diognetus stellt den Erlöser als Gott dar, um die heiligen Sitten der Christen zu erklären. Um des Sohnes willen habe uns Gott die Sünden vergeben, und in seinem Tode liege die sündentilgende Kraft, welche der Glaube empfange. — Hinsichtlich des h. Justinus ist Manches gesagt worden, um seinen Glauben als mit der Kirchenlehre nicht übereinstimmend darzustellen. Indessen dies ist irrthümlich. Seine gesammte Lehre läßt sich so zusammenfassen. Es gibt

Einige, sagt er, die Jesum zwar für den Christus, aber doch nur für einen Menschen, von Menschen gezeugt, halten. Des Glaubens bin ich nicht, würde es auch nicht sein, wenn selbst der größte Theil derer, die meine Ueberzeugung theilen, so dächten: dialog. cum. Tryphone c. 48. Perrone will diese Worte so verstanden haben, daß Justinus unter diesem größten Theile die damaligen Irrgläubigen verstanden habe, welche Justinus sich beigezählt habe, weil sie auch an Christum geglaubt hätten. Auch gibt es Andere, sagt Justin, die zwar sagen, daß in Christo eine göttliche Kraft gewesen; aber nicht Gott selbst. Wie die Engel, die zu den Menschen gesandt würden, nur göttliche Kräfte seien, so der Sohn Gottes, meinen sie. Diese würden zuweilen auch δόξα, Herrlichkeit Gottes, genannt; auch Mann und Mensch, weil so des Vaters Wille den Menschen hinterbracht werde. Diese Kraft, sagen sie, könne vom Vater nicht getrennt und abgeschnitten werden; vielmehr sei es wie mit der Sonne am Himmel; wenn sie untergehe, ziehe sie ihr Licht zusammen, und nehme es mit sich. Das ist aber Irrthum. Wie die Engel selbstständige Wesen sind: so auch der Sohn Gottes: cum Tryphone 128. Der Sohn ist also nach Justinus weder bloßer Mensch, noch eine unpersönliche Kraft Gottes, sondern der Zahl nach ein Anderer, als der Vater. Er ist Gottes Sohn im eigentlichen Sinne (ἰδίως, κυρίως) und nicht gezeugt nach Menschen Art, Apol. I, 21. 23; Apol. II, 6. Er ist der Logos Gottes in besonderer Gestaltung, der persönliche Logos λόγος μορφωθεὶς Apol. I, 5. Alle Weisheit der Menschen ist ein Ausfluß, eine Mittheilung der seinigen (σπέρμα τοῦ λόγου), auch die der heidnischen Philosophen; in der Fülle der Zeit aber erschien der göttliche Logos selbst (πᾶς ὁ λόγος) Apol. II, 8. Wenn es daher heißt: Auf ihm wird der Geist Gottes ruhen, der Geist der Weisheit, der Einsicht, des Rathes und der Stärke u. s. w., so will das nicht sagen: es werde ihm alles das erst mitgetheilt; sie werden in ihm ruhen, d. h. im Volke der Juden aufhören, es wird nach ihm kein Prophet mehr kommen. Auch wenn bei seiner Taufe der Geist Gottes herabsteigt: so erhält er nicht erst dadurch den göttlichen Geist, sondern den Umstehenden sollte nur ein Zeugniß seiner Sendung gegeben werden: cum Tryphone 87. 88. Wie er unter den Heiden Weisheit ausspendete, so erschien er den Juden auch. Nicht der Ungezeugte selbst ist es, der im alten Testamente den Patriarchen erschien, sondern sein Logos. Die erzählten Theophanien sind die Erscheinungen des Logos.*) Der unbegreifliche Vater selbst kann nicht erscheinen: Tryph. 57. 61. Der Logos ist Gott und Herr, dem Anbetung gebührt: 73; Apol. I, 63, und oft. Er war, bevor die Welt war, vor allen Geschöpfen, die Gott durch ihn erschaffen hat: Apol. II. 6; Tryph. 48. 61. Er hat zu Moyses aus dem Dornbusche gesprochen: „Ich bin, der ich bin, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs." Apol. I, 65. Er ist der Gott und der Herr der Heerscharen: Tryph. 36. Also ist nach Justinus der Logos der Jehovah des alten Testaments, der Allmächtige. Wenn man sich ein Bild von dem Hervorgehen des Sohnes aus Gott machen will, so mag es dieses

*) Diese Meinung ist dem h. Justinus und mehreren andern, besonders griechischen Kirchenschriftstellern, eigenthümlich. Indeß sie ist nicht die richtige. Die Offenbarungen Gottes im alten Testamente sind nur durch Engel geschehen, nicht durch den Logos vermittelst irgend einer angenommenen Gestalt. Vgl. §. 13. Nro. 2. Bei der Lehre von der Erlösung werden wir darauf zurück kommen.

sein: Wenn wir ein Wort aussprechen, so erzeugen wir ein Wort, λόγον προβάλλοντες λόγον γεννῶμεν, nicht so jedoch, daß es von uns abgeschnitten würde (eine Theilung vorginge), daß die Vernunft in uns vermindert würde. Es ist auch, wie mit dem Feuer: eines wird von dem andern angezündet, und das, an welchem angezündet wird, bleibt wie zuvor *) c. Tryph. 61. Diese Vergleiche sind allerdings nicht gut gewählt, wie Meier in seinem Werke: „Die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwicklung, Hamburg und Gotha 1844. Zwei Bände"; (manche brauchbare Materialien) Bd. 1, S. 61 mit Recht erinnert. Aber man muß auf das sehen, was der h. Justinus sagen wollte: nämlich der Sohn ist gezeugt aus dem Wesen des Vaters, ohne daß dieses eine Veränderung erlitte. Wenn der Ausdruck und die Wendung des h. Justinus auch in manchen Stellen ungenau ist, so leuchtet doch unwidersprechlich ein, daß er Christum als Gott geglaubt und bekannt hat. Man muß sich wundern, wie verschieden die Unitarier über den h. Justinus geurtheilt haben. Denn nach Einigen hat er das Dogma, daß der Logos Gott sei, zuerst eingeführt, während neuere Protestanten von ihm sagen: in Justinus seien der Logos und der Geist noch unpersönliche Kräfte, z. B. Ziegler in seinen theologischen Abhandlungen. Uebrigens ist dieses eine ganz ungegründete Behauptung, wie aus dem Angeführten schon hervorgeht, und Meier weist p. 60 noch besonders auf die sprechenden Stellen cum Tryphone 129 und auf Apol. II, 6 hin, wo Justinus sagt: „Sein Sohn aber, der allein im eigentlichen Sinne Sohn genannt wird, der Logos, der vor allen Geschöpfen war, der bei ihm war und gezeugt wurde, als er im Anfange Alles durch ihn schuf und ordnete, heißt Christus, weil Gott Alles durch ihn gesalbt und geordnet hat, ein Name, der selbst unbegreiflich ist, wie auch die Benennung Gott kein Name, sondern die Ueberzeugung von einem der menschlichen Natur angebornen, unaussprechlichen Gegenstande ist." Bei dieser Stelle hat der h. Justinus wahrscheinlich an die Wahrheit gedacht, daß dem Menschen im Stande der gefallenen Natur alle Gnade um Christi willen zukommt, daß ferner, da der Mensch, auch nach seinem Falle, Mittelpunkt der gesammten Schöpfung ist, alle Geschöpfe in gewissem Sinne von der Fülle der Gnade Christi empfangen. Auf die Lehre des h. Justinus über den h. Geist werden wir nachher zurückkommen.

Hinsichtlich der Lehre Tatians ist gewiß, daß er, indem er sagt, die Welt sei von Gott hervorgebracht, und den Logos vorher als den Schöpfer bezeichnete, ihn allem Endlichen entgegensetze und mit dem Vater Gott nenne. Ueber Athenagoras ist bereits im ersten Capitel bemerkt worden, daß sich alle Elemente der Trinitätslehre schon in ihm nachweisen lassen; und ebenso über Theophilus, daß er zuerst das Wort τριάς und die Ausdrücke λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός gebraucht habe: durch jenen Ausdruck wird von Theophilus der Sohn bezeichnet, insofern er in dem Vater und der Vater in ihm ist; durch diesen nicht bloß, insofern der Sohn im Vater ist, sondern auch insofern er sich in der Welt geoffenbart hat. Tertullian ist von Möhler in seinem Athanasius und von Klee in seiner Dogmengeschichte gerechtfertigt worden als Vertheidiger der Gottheit Christi und seiner Consubstantialität mit dem Vater. Ueberhaupt ist er in seinen Schriften

*) Diesen Vergleich hat auch Tertullian in der Stelle, welche wir im vorigen §. aus seinem Apologeticus anführten (ut lumen de lumine accensum).

bis zum Abfalle zum Montanismus durchaus katholisch und als der größte Gelehrte seiner Zeit anzusehen. — Aus dem Gesagten folgt, 1. nach dem ursprünglichen Glauben der Kirche ist Christus der wahre Sohn Gottes, wahrhafter Gott und mit dem Vater Eins; 2. ebenso ist Christus nach dem ursprünglichen Glauben der Kirche eine vom Vater verschiedene Person, der Weltschöpfer und deswegen derjenige, welcher stets den Vater geoffenbart hat, und in der Fülle der Zeit Mensch geworden ist. Mit diesen Zeugnissen der Väter können die Glaubenssymbole einzelner Kirchen verbunden werden, welche alle das Symbolum Apostolicum, wenn auch mit erklärenden Zusätzen, wiedergeben.

3. Die Gottheit Christi bezeugen mehrere Martyrer. Der Glaube der Kirche wird durch nichts besser ausgedrückt, als durch das Bekenntniß derer, welche für ihr Bekenntniß gestorben sind, und welche von der Kirche als Zeugen ihres Glaubens angesehen werden. Denn die Stunde des Todes ist die Stunde der Wahrheit. Im vernünftigen Zustande kann der Mensch sein Leben nur für eine solche Erkenntniß hingeben, von deren Wahrheit er fest überzeugt ist und die er mit aufrichtigem Willen will. Die Gottheit Christi wurde bezeugt von der h. Felicitas mit ihren sieben Söhnen (150), vom h. Justinus (167), Epipodius (178), von Petrus von Lampsacus, (200) von Achatius (250), von Pionius und seinen Martyrergefährten (259). Ruinart liefert viele Einzelheiten dafür. Was der h. Athanasius für den Beweis der Gottheit des Logos geleistet, ist bekannt. Wir erinnern nur noch daran, daß es einer seiner fruchtbarsten Grundsätze war, daß Gott alle Dinge, namentlich die Menschen, in seinem Sohne anschaut.

4. Daß die Christen Jesum als Gott verehrten und anbeteten, war eine so allgemein bekannte Sache, daß wir selbst von Heiden und Juden mehrere Zeugnisse dafür haben, des Plinius, des Julianus Apostata, des Lucian, aber insbesondere des Philosophen Celsus. Die Gottheit Christi ist daher durch die Tradition durchaus constatirt. Wenn demnach geschichtlichen Thatsachen nur einiges Gewicht zugeschrieben wird: so muß der Glaube an die Gottheit Christi in seiner Ursprünglichkeit anerkannt werden.

§. 61. Die Aussprüche der Kirche über die Gottheit des Sohnes.

Diesen von Christo uud den Aposteln ihr überlieferten Glauben, daß der Logos wahrhaft Gott, gleichen Wesens mit dem Vater sei, und daß er um uns und um unseres Heiles willen Mensch geworden sei, hat die Kirche auf dem ersten Concil zu Nicäa gegen die Arianer ausgesprochen. Die eigenthümliche Ausdrucksweise für diesen Artikel des katholischen Glaubens, gegen welche die Arianer und Semiarianer sich mit aller Macht zur Wehre setzten, oder wie Hegel in solchen Fällen sagt, „das eigentlich durchbohrende Wort“ war das bekannte ὁμοούσιος oder wie Andere wollen ὁμοιούσιος, consubstantialis. *) Da die Arianer sehr gut einsahen, daß die Väter durch dieses Wort die Einheit des Wesens zwischen Vater und Sohn bezeichneten, und daß kein Wort geeigneter sei, um die völlige Gleichheit zwischen Vater und Sohn auszudrücken, so ließen sie nichts unversucht, um die Annahme jener Bestimmung von Seite der Kirche zu hintertreiben. Ihrerseits erkannten auch die Väter, daß die Arianer in jenem Worte ihre falschen Deutungen nicht verbergen konnten, und darum nahmen sie es an.

---

*) Die Form ὁμούσιος, welche Katerkamp hat, ist falsch.

Nach der Synode selbst versuchten die Arianer Alles, um die Nicänische Formel zu unterdrücken, und eine andere, die ihnen weniger unbequem war, um ihre Ansicht darin verbergen zu können, an deren Stelle zu setzen. Daher die vielen Glaubensformeln, die von den Arianern in den nächsten Jahren nach dem Concil von Nicäa angefertigt wurden, und deren gegen achtzehn aufgezählt werden. In allen fehlt die kirchliche Bestimmung ὁμοούσιος. Deßhalb nannten sie auch die Katholiken verächtlich Homousianer. Ebenso wie die Arianer verabscheuten auch die Semiarianer die Formel ὁμοούσιος. Schon die Aufstellung irgend einer Glaubensformel gegenüber der kirchlichen ist eine arge Verwegenheit. Um so tadelnswerther aber waren die Arianer, da sie durch die Aufstellung so vieler Glaubensformeln beabsichtigten, die kirchliche Bestimmung ὁμοούσιος als eine an und für sich gleichgültige zu bezeichnen. Wahrscheinlich rührt aus dieser Abneigung gegen den kirchlichen Ausdruck die bekannte Behauptung, daß die Bestimmung ὁμοούσιος auf der Synode zu Antiochia gegen Paul von Samosata im Jahre 269 oder 270 verworfen sei. Aber nach den besten Critikern ist diese Verwerfung bloß von den Arianern erdichtet. Denn erst neunzig Jahre nach jener Synode, auf dem Concil zu Ancyra 358 geschah von jener Verwerfung eine Erwähnung. Die Arianer vor dieser Zeit schweigen gänzlich davon, obschon sie ihnen doch nicht unbekannt sein konnte, und sie auch nach ihrer bekannten Weise Gewinn daraus ziehen konnten. Ebenso schweigt Eusebius von Cäsarea davon, obschon er sonst den Arianern sehr geneigt war. Vielmehr gesteht er zu, daß dies Wort von frühern Vätern gebraucht war, und hat es selbst unterschrieben. Die Rationalisten unsrer Zeit haben daraus beweisen wollen, daß die Nicänischen Väter dem Tritheismus ergeben gewesen seien.

§. 62. Das Verhältniß des Sohnes zum Vater und zum heiligen Geiste.

Der Sohn wirkt im Namen des Vaters nach Außen den Willen des Vaters. Dieses lehrt uns Christus Joh. 5, 17—20, wo der Sohn sich zwar eine völlig gleiche Wirksamkeit zuschreibt, als welche seinem himmlischen Vater zukommt, V. 17, sich also seinem himmlischen Vater ganz gleich stellt, was auch seine Zuhörer sehr wohl einsehen, V. 18, aber doch sein Wirken und Thun als ein vom Vater abhängiges, als ein vom Vater ihm gezeigtes darstellt, V. 19 und 20. Ebenso V. 30. Aber dennoch schreibt sich der Sohn ein selbstständiges Leben und Handeln zu, weil er wahrhaft und wirklich Person ist; V. 21—29.

Zu dem heiligen Geiste steht der Sohn in dem Verhältnisse, daß der heilige Geist von dem Vater und dem Sohne als von einem einzigen in sich verbundenen Princip ausgeht. Darüber wird nachher, bei der Lehre vom heiligen Geiste gehandelt werden.

Zur göttlichen Wesenheit steht der Sohn in dem Verhältnisse, daß die ganze göttliche Wesenheit in ihm existirt, eben so wie in den beiden andern Personen. Jeder von diesen Dreien weiß sich als einen besonderen Träger der göttlichen Wesenheit.

§. 63. Das Verhältniß des Sohnes zur Creatur.

1. Da der Sohn im Wege des Erkennens vom Vater seinen Ursprung nimmt: so wird er auch als der Träger der Ideen, nach welchen Gott alle Dinge erschaffen wollte, überhaupt als der Inhaber aller Erkenntniß Gottes angesehen. Daher die Darstellung des h. Augustinus, nach welcher er den Engeln eine cognitio matutina und cognitio vespertina zuschreibt. Un-

ter jener versteht er die Erkenntniß, welche die Engel über die Geschöpfe aus deren Ideen in dem Worte hatten; unter dieser die Erkenntniß, welche die Engel über die Geschöpfe aus deren Anschauung selbst hatten. Darüber ist bei der Lehre von der Schöpfung weiter zu handeln. Daß wir aber, wenn wir den Sohn als das persönliche Erkennen Gottes bezeichnen, dem Vater darum das Erkennen nicht absprechen, ist schon vorher erinnert. Denn Gott ist seinem Wesen nach Erkennen, und darum kommt das Erkennen allen dreien Personen in gleicher Weise zu. Als Träger aller göttlichen Ideen will die h. Schrift den Sohn darstellen, wenn sie von ihm sagt: Durch ihn sei Alles gemacht worden, und ohne ihn sei nichts gemacht worden, was immer gemacht sei. In ihm sei das Leben, und das Leben sei das Licht der Menschen Joh. 1, 3. 4. Denn für einen jeden einzelnen Menschen hat Gott von Ewigkeit her eine Idee gefaßt, den Beruf dieses Menschen, oder das, was aus ihm werden soll. Indem Gott diese Idee in dem Menschen verwirklicht, lebt derselbe im wahrhaften Sinne. Diese nämliche Bezeichnung des Logos als des Lebens der Menschen und überhaupt der Schöpfung ist Coloss. 1, 16. 17 und Hebr. 1, 3 portans omnia verbo virtutis suae dem Sinne nach enthalten; und bei den Vätern sehr gewöhnlich. Siehe Klee pag. 158 Bd. 2 der Dogmatik, Anmerk. 1.

2. Als dem Träger der Ideen der Schöpfung kommt es dem Sohne eigentlich zu, zwischen Gott und zwischen der Creatur als Vermittler zu stehen. So wie daher dem Vater als Signatur ἐκ zukommt: so dem Sohne als Signatur διά, wodurch die h. Schriften, die Väter und die Kirche die Mittlerschaft des Sohnes ausdrücken. Diese Mittlerschaft des Sohnes zeigt sich besonders durch die Schöpfung und durch die Erlösung. Denn die Schöpfung kann mit Recht eine Offenbarung des Sohnes genannt werden, weil sie eine äußere Darstellung göttlicher Gedanken ist, deren Inhaber der Sohn ist. Jedoch darf man dieses nicht so verstehen wollen, als komme die Erschaffung dem Sohne Gottes allein zu. Denn die Erschaffung des Universums so wie jede Wirksamkeit Gottes nach Außen hat zu ihrem Grunde die göttliche Wesenheit, man mag dieselbe durch Erkenntniß, Wille oder Macht ausdrücken. Deßhalb kommt jede Wirksamkeit Gottes nach Außen allen dreien göttlichen Personen zu. Auch der Beschluß und die Ausführung des gesammten Erlösungswerkes kommt der Trinität zu, aber die Annahme der menschlichen Natur allein dem Sohne.

Und als das Menschengeschlecht in seinem Stammvater gefallen und die Schöpfung verunstaltet war, beschloß Gott durch seinen Sohn die Erlösung. Daher ist das Wort, wie in der natürlichen Welt als das Leben aller Creatur, der unvernünftigen sowohl als der vernünftigen, so insbesondere in den Menschen, als Erlöser, durch die Wirksamkeit seiner Gnade — wie auch schon in den Engeln und in dem Menschen vor dem Sündenfalle — allezeit zugegen gewesen, um die Gesammtheit als solche zu lenken, und jeden einzelnen, welcher mitwirken wollte, zu seiner Bestimmung zu führen. Beides, die Erschaffung insbesondere des Menschen und dessen Erlösung, verbindet unsere heilige Kirche in dem Gebete: **Deus, qui humanae naturae substantiam mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti** — und bezieht Beides dadurch vorzugsweise auf den Sohn, daß sie dies Gebet in der h. Messe verrichtet, indem das h. Meßopfer mit dem Kreuzesopfer des Sohnes dem Wesen nach Dasselbe ist.

In besonderer Weise hat der Logos die Stammväter des auserwählten Volkes und dieses selbst, als die Träger der göttlichen Offenbarungen ge-

führt. Sind darum aber die sogenannten Theophanien des alten Testaments als wirkliche Erscheinungen des Logos selbst anzusehen? Mehrere Schriftsteller aus dem christlichen Alterthume haben dieses gemeint; wie schon aus den wenigen Zeugnissen der Tradition für die Gottheit Christi hervorgeht, welche wir vorher angeführt haben. Diese Meinung drücken die folgenden Kirchenschriftsteller durch die Bezeichnung Λόγος ἄσαρκος: Der noch nicht eingefleischte Logos, aus. Ihnen sind in dieser Ansicht mehrere ältere und neuere Theologen gefolgt. Aber die Väter und die Lehrer der Kirche, d. h. diejenigen, welche das Ansehen, Väter und Lehrer der Kirche zu sein, vor den höchsten kirchlichen Behörden besitzen, sind der Ansicht, daß alle diese Offenbarungen Gottes im alten Testamente nur mittelbare, nämlich nur Engelserscheinungen seien. Diese Meinung ist festzuhalten. Für sie stehen die vier großen Kirchenlehrer des Abendlandes, der h. Ambrosius, der h. Hieronymus, der h. Augustinus, der h. Gregor der Große. Bei der Lehre von der Erlösung muß dieser Gegenstand in seiner Vollständigkeit behandelt werden.

In der Fülle der Zeit hat der Sohn sich durch die Annahme der menschlichen Natur in unmittelbarster und herrlichster Weise der Welt als den Eingebornen des Vaters geoffenbart. So ist die Erscheinung des Wortes als Jesus Christus mit allen seinen Reden, Thaten und seinem gesammten Erlösungswerke eine herrliche Aussprache des Wortes nach Außen. Durch die Kirche, welche er gestiftet hat, wird seine Wirksamkeit fortgesetzt. Durch seine Kirche ist Christus das Haupt aller Menschen und deßhalb wird die Lehre von dem Verhältnisse des Logos zur Creatur erst durch die Lehre von der Erlösung und von der Kirche recht deutlich werden.

Ebenso wird der Logos am Ende der Zeit, bei der Vollendung der Erlösung sich abermals herrlich offenbaren, als den Richter aller vernünftigen Geschöpfe und Wiederhersteller der Schöpfung, die durch die Sünde verunstaltet war. Darüber in der Lehre von den letzten Dingen des Menschen.

§. 64. Der heilige Geist ist eine göttliche Person. Die verschiedenen Namen desselben.

1. *) Hinsichtlich des heiligen Geistes haben wir zu handeln 1. über die Persönlichkeit des heiligen Geistes; 2. über die Gottheit des heiligen Geistes; 3. über das Verhältniß des heiligen Geistes zum Vater und zum Sohne; 4. über das Verhältniß des heiligen Geistes zur Creatur. Die Persönlichkeit des heiligen Geistes bestreiten besonders die Rationalisten unsrer Zeit, indem sie unter dem heiligen Geiste bloß die Personification einer göttlichen Kraft verstehen wollen. Aber Christus redet von dem heiligen Geiste als von einem durch ihn zu sendenden, Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 7; Luc. 24, 49; er bezeichnet den heiligen Geist als seinen Nachfolger, Joh. 14, 16; als denjenigen, welcher ihnen alle Wahrheit lehren, Joh. 14, 26; 16, 13; welcher ihm Zeugniß geben soll, Joh. 15, 26; welcher die Welt überführen soll, Joh. 16, 8 flg.; welcher den Aposteln die Wahrheit und die Zukunft

*) Die Lehre über den heiligen Geist ist im Allgemeinen bei weitem nicht so bekannt, als die über den Sohn. Daher wohl die Aeußerungen angesehener Theologen, daß die Kirche ihre nächsten Lehrbestimmungen hinsichtlich des heiligen Geistes treffen werde. — Es ist nämlich diese Lehre deßhalb von so großer Wichtigkeit für uns, weil der heilige Geist es ist, der uns die Früchte der Erlösung zuwendet und unsere Seelen mit Gott vereinigt.

verkündigen soll Joh. 16, 13. Ebenso spricht Christus von einer Sünde gegen den heiligen Geist, welche weder in diesem, noch in jenem Leben erlassen werde, Matth. 12, 31. 32; der heilige Geist muß also doch eine Person sein. Auch könnte Christus einen Unpersönlichen nicht neben den Vater und neben sich selbst stellen, wie er in der Taufformel thut Matth. 28, 19; indem der Vater und der Sohn Personen sind; noch auch auf eine unpersönliche Kraft hin die Taufe zu ertheilen befehlen, da der Mensch nur an den persönlichen Gott glauben kann. Also: Christus redet von dem heiligen Geiste überall so, daß er denselben als in wahrhafter Persönlichkeit bestehenden voraussetzt. Ebenso auch die Apostel. Denn sie schreiben dem heiligen Geiste Erkenntniß zu: Luc. 2, 26; 1. Cor. 2, 10. 11; einen freien Willen 1. Cor. 12, 11; Act. 2, 4; sie bezeichnen ihn als handelnden: Act. 2, 4; 8, 29. 39; 13, 2; 15, 28; 20, 28; 21, 11; 1. Cor. 3, 16; Hebr. 3, 7; Hebr. 9, 8; 10, 15; Röm. 8, 16. 26. 27; 1. Joh. 5, 6. Wenn Petrus dem Ananias vorwirft, er habe dem heiligen Geiste, nicht Menschen, sondern Gott gelogen, Act. 5, V. 3. 4. 9: so hat er offenbar den heiligen Geist nicht als irgend eine Abstraction oder als eine Eigenschaft oder Wirkung, sondern als Person betrachtet. Ebenso haben die Jünger des Johannes in Ephesus, welche dem heil. Paulus erklären, sie hätten von der Existenz des heiligen Geistes noch nichts gehört, nicht an irgend ein göttliches Attribut z. B. Macht oder Weisheit gedacht, ebenso wenig als der zu ihnen redende Apostel. Die Begebenheit wird uns Act. 19. erzählt. Auch stellen die Apostel den heiligen Geist neben den Vater und neben den Sohn: 1. Cor. 12, 4—6; 2. Cor. 13, 13; 1. Petri 1, 2. Daraus folgt dieses Doppelte, daß der heilige Geist ebenso wie der Vater und der Sohn Person ist, und daß er von Beiden unterschieden ist. Bei der Taufe Jesu sehen wir den heiligen Geist in der Gestalt einer Taube über den Heiland herniederschweben und über ihm bleiben, was uns bei allen vier Evangelisten erzählt wird. Aber nur ein wahrhaft Subsistirender kann in äußerer Wahrnehmbarkeit erscheinen; d. h. ein solches Symbol seiner selbst senden; ähnlich die feurigen Zungen. Vgl. Thomas **I**, 43, 7. Ueberhaupt können wir also sagen, daß in der h. Schrift der heilige Geist nach derselben Weise, wie die beiden übrigen Personen als lebend und wirkend dargestellt und mit diesen verglichen wird. Darum muß auch der heilige Geist ebensowie der Vater und der Sohn sich als den Urheber seines Erkennens und Wollens wissen, d. h. Selbstbewußtsein haben. So wie daher der Sohn das Leben in sich selbst hat, und ebenso der Vater, der es ihm ertheilet, wie der Sohn Joh. 5, 26 sagt: „Gleichwie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich selbst zu haben"; ebenso hat auch der heilige Geist das Leben in sich selbst, d. h. weiß um sich, daß er die Wesenheit Gottes vom Vater und Sohne empfangen hat; und ist daher ebensowie der Vater und der Sohn Person. Eben so haben auch die Väter und die unfehlbare Kirche in ihren Bekenntnissen die Persönlichkeit des heiligen Geistes überall vorausgesetzt.

2. An die Persönlichkeit des heiligen Geistes schließen sich die verschiedenen Namen des heiligen Geistes. Die drei hauptsächlichsten sind **Spiritus**, **Amor** und **Donum**: Geist, Liebe, Geschenk. Für den zweiten Namen **Amor** werden auch die Ausdrücke **caritas**, **vinculum**, **osculum**, **unio** gebraucht. Der Name Heiliger Geist ist einer Person in Gott eigenthümlich. In Gott ist ein zweifaches Hervorgehen. Dasjenige, was durch die Liebe oder den Willen geschieht, hat keinen eigenthümlichen Namen, wie wir früher schon erinnerten. Nämlich durch ein jedes Hervorgehen in

Gott findet die Mittheilung der Wesenheit Gottes statt. Aber für die Mittheilung der Wesenheit haben wir nur das einzige Wort Zeugen, welches die h. Schrift für den Ausgang des Sohnes gebraucht, weil die Aehnlichkeit mit dem Vater in ihm besonders beachtet wird. Für das zweite Hervorgehen ist uns kein besonderer Name übrig und darum sind auch die Beziehungen unbenannt, welche zwischen diesem Hervorgehen und seinem Ursprunge (Vater und Sohn) angenommen werden. Deßhalb hat auch die göttliche Person, welche auf diese Weise hervorgeht, keinen eigenthümlichen Namen. Jedoch durch den Sprachgebrauch sind die Bezeichnungen Ausgang und Hauchung für die Beziehungen zwischen dem heiligen Geiste und seinem Ursprunge festgestellt. So ist auch nach dem Sprachgebrauche der h. Schrift für die göttliche Person, welche durch die Liebe ausgeht, der Name Heiliger Geist festgestellt. Das Passende dieses Namens sehen wir a) daraus, daß die Bezeichnungen Heilig und Geist sowohl dem Vater als auch dem Sohne gemeinschaftlich sind. Weil der heilige Geist Beiden gemeinschaftlich ist, deßhalb erhält er selbst diese eigenthümliche Benennung, die den Beiden gemeinschaftlich ist.*) Denn sowohl der Vater ist Geist, als auch ist der Sohn Geist und sowohl der Vater ist heilig, als auch ist der Sohn heilig. Folglich wird dadurch, daß der dritten Person in Gott der Name Heiliger Geist eigenthümlich zugeschrieben wird, die Unterscheidung dieser dritten Person in Gott von den beiden ersten und die gleiche Wesenheit dieser dritten Person mit den beiden ersten angedeutet. b) Aus der eigenthümlichen Bedeutung dieses Wortes. Denn das Wort Geist scheint in körperlichen Dingen einen Antrieb, eine Bewegung und Kraft zu bedeuten. In der lateinischen und griechischen Sprache werden die betreffenden Worte Spiritus und πνεῦμα auch für das Wehen des Windes gebraucht. Daher ist der Name Geist für die dritte Person in Gott besonders passend, weil sie die persönliche Liebe ist. Denn der Liebe ist es eigenthümlich, daß sie den Willen des Liebenden zu dem Geliebten bewegt und antreibt. Die Heiligkeit wird jenen Gegenständen zugeschrieben, welche mit Gott in Verbindung gesetzt werden. Also weil eine göttliche Person in der Weise der Liebe, durch welche Gott sich selbst liebt oder will, hervorgeht, deßhalb wird diese Person mit Recht Heiliger Geist genannt. Aus dem Gesagten folgt, in welchem Sinne auch die andern Personen und die Trinität überhaupt als Heilig und als Geist bezeichnet werden können, wie es in der h. Schrift geschieht. Wird der Ausdruck heiliger Geist nach der Bedeutung jedes einzelnen dieser beiden Worte (Heilig, Geist) angenommen; so sind beide Bezeichnungen der Trinität gemeinschaftlich. Denn durch den Ausdruck Geist wird die Unkörperlichkeit, absolute Einfachheit und Vollkommenheit des göttlichen Wesens bezeichnet. Durch den Ausdruck heilig wird die Reinheit der göttlichen Güte hervorgehoben. Wird aber der Ausdruck heiliger Geist als eine einzige Bezeichnung genommen, dann wird mit demselben eine der drei göttlichen Personen ausschließlich bezeichnet, nämlich diejenige, welche in der Weise der Liebe in Gott hervorgeht.

3. Der heilige Geist wird die Liebe, caritas, genannt. Durch diesen Ausdruck Liebe wird das Wesen Gottes bezeichnet und die Person des heiligen Geistes, ähnlich wie durch den Ausdruck Wort die Person des Soh-

---

*) Diese Bemerkung macht der h. Augustin in dem Werke de Trinitate mehrere Male.

nes bezeichnet wird. Der Satz: Der Vater und der Sohn lieben sich im heiligen Geiste oder durch den heiligen Geist, soll so viel heißen, als: Der Vater und der Sohn wollen ihre unendliche Vollkommenheit; und dieser göttliche Wille, durch welchen Gott sich selbst ewig will oder diese Liebe Gottes zu sich selbst ist der heilige Geist. Und weil Gott alles Erschaffene nur wegen seiner unendlichen Vollkommenheit will, indem diese das oberste Gesetz ist, dem alles Erschaffene sich unterwerfen muß, deßhalb können wir auch sagen: Der Vater und der Sohn lieben uns und alles Erschaffene durch den heiligen Geist.

4. Durch den Namen Geschenk oder Gabe für den heiligen Geist wird besonders dieses Dreifache ausgedrückt: a) daß der heilige Geist dem Vater und dem Sohne angehört, insofern er von Beiden ausgeht; und daß er sich selbst angehört, insofern er als wirkliche Person den Grund seines Lebens und seiner Selbstbestimmung in sich selbst hat und deßhalb sich selbst gibt. Dieser erste Hauptgedanke liegt in dem Verhältnisse des Geschenkes zum Geber. Das Geschenk nämlich gehört dem Geber an. b) Die gnädige Herablassung Gottes zum Menschen. Ein Geschenk kann nicht verdient werden, sondern wird nur aus Wohlwollen gegeben. Ebenso läßt sich der heilige Geist mit den Wirkungen seiner Gnade aus bloßer Barmherzigkeit ohne irgend ein Verdienst von Seite des Menschen zu diesem herab, die Schuld tilgend und durch die Gnade heiligend und neuschaffend. Und insofern in dem heiligen Geiste von Ewigkeit her die Geneigtheit zur Ertheilung seiner Gnade vorhanden war, kann er auch von Ewigkeit her Geschenk genannt werden. Denn in der Bezeichnung Geschenk liegt nur die Geeignetheit ausgedrückt, daß etwas mitgetheilt werden kann. c) Die Unmöglichkeit von Seite des Menschen, daß er die Gnade verdienen kann. Von Seite des Menschen hat die Ertheilung der Gnade gar keinen Grund, auch nicht den vorhergesehenen guten Gebrauch derselben. So kann auch ein Geschenk vom Empfänger durch nichts verdient werden. Auch wird es nicht gegeben, um ein Geschenk wieder zu erhalten. Diese beiden letzten Hauptgedanken liegen in dem Verhältnisse des Geschenkes zum Empfänger. Durch alle diese verschiedenen Benennungen des heiligen Geistes ist nur ausgedrückt, daß der heilige Geist in der Seele des Menschen die Gnade wirkt, und daß er dadurch die Vereinigung zwischen Gott und dem erschaffenen Geiste zu Stande bringt.

§. 65. Die Gottheit des heiligen Geistes aus der heiligen Schrift bewiesen.

Die Gottheit des heiligen Geistes ist ein Glaubensartikel, wie dies aus allen Bekenntnissen und Symbolen unsers Glaubens hervorgeht. Aus den h. Schriften können wir diesen Beweis so führen. 1. Die h. Schriften legen dem heiligen Geiste den Namen und die Anrede Gott zu, Act. 5, 3. 4. 9. Denn jener, welchem Ananias vorgelogen hat, wird Gott genannt. Dieser aber ist der heilige Geist; der heilige Geist also wird Gott genannt. Ebenso nennt der h. Paulus den heiligen Geist Gott, Hebr. 3, V. 7 und 8 verglichen mit V. 12. Der Ausspruch Gottes bei Isaias 6, 9: „Geh zu diesem Volke und sprich: Mit den Augen werdet ihr sehen u. s. w. wird vom h. Paulus Act. 28, 25. 26 dem heiligen Geiste zugeschrieben. Folglich erklärt Paulus den heiligen Geist als den von den Seraphim angebeteten Jehovah. Uebrigens legt der h. Johannes 12, 40. 41 diese Worte dem Sohne zu, und daraus sieht man die völlige Gleichheit und das gegen-

seitige Ineinandersein der drei göttlichen Personen. Eben derselbe Apostel nennt 1. Cor. 3, 16 die Christen Tempel Gottes, in denen der heilige Geist wohne; und 6, 19 nennt er ebendieselben Tempel des heiligen Geistes. Folglich nennt er hier den heiligen Geist ausdrücklich Gott. Die h. Schrift und die Weissagung wird als das Wort Gottes bezeichnet Luc. 1, 70; Act. 3, 18. 21; 2. Tim. 3, 16; Hebr. 1, 1; zu vergleichen mit Exod. 4, 12; 2. Kön. 23, 3; Ps. 84, 9 und viele Stellen ähnlichen Inhalts. Dagegen wird auch wiederum der heilige Geist als der Urheber der Schrift und Weissagung bezeichnet: Matth. 10, 20: der heilige Geist rede durch die Apostel; Marc. 12, 36; Act. 1, 16; 4, 25; Ephes. 3, 5; Hebr. 3, 7; 9, 8; 10, 15; 1. Petri 1, 11; 2. Petri 1, 21. — 2. Aber nicht allein den Namen Gottes legen die h. Schriften dem heiligen Geiste zu, sondern auch die Eigenthümlichkeiten, welche Gott allein zukommen: Allwissenheit 1. Cor. 2, 10 flg.; Röm. 9, 1; und Joh. 16, 13; Allgegenwart Weish. 1, 7 und in der herrlichen Beschreibung Ps. 138, 7 flg.; Allmacht Ps. 32, 6 und Luc. 1, 35 wird der heilige Geist virtus Altissimi genannt; und der h. Paulus schreibt dem heiligen Geiste die Kraft zu, lebendig zu machen Röm. 8, 11: Der heilige Geist, welcher Jesum von den Todten auferweckt habe, und welcher in uns wohne, werde auch uns wieder lebendig machen. 3. Die heil. Schrift schreibt dem heiligen Geiste auch eine göttliche Thätigkeit und Wirksamkeit zu: die Einsprechung der Propheten 1. Petri 1, 11; 2. Petri 2, 21; die Wunderwirkung Matth. 12, 28; und besonders die schöne Stelle 1. Cor. 12, 7—11; die Empfängniß Christi Luc. 1, 35; welche nämlich deßhalb dem heiligen Geiste besonders zugeschrieben wird, weil sich in der Menschwerdung des Sohnes Gottes die Liebe Gottes im höchsten Maaße gezeigt hat, und weil der heilige Geist die persönliche Liebe in Gott ist; die Erlassung der Sünden und die geistige Wiedergeburt: 1. Cor. 6, 11; die Leitung der Kirche: Act. 13, 2; 20, 28; die Heiligung 2. Thessal. 2, 12; 1. Petri 1, 2; die Ausgießung der Liebe Gottes in unsern Herzen Röm. 5, 5; die Auferweckung von den Todten. — Aber besonders häufig werden im alten Testamente dem heiligen Geiste göttliche Eigenschaften beigelegt: Gen. 1, 2; Ps. 32, 6; Job 26, 13; Judith 16, 17; in welchen Stellen der Geist als Weltbildner gefaßt wird; als Erhalter Ps. 103, 30. 4. Endlich lehrt die h. Schrift die Gottheit des heiligen Geistes dadurch, daß sie ihn mit dem Vater und mit dem Sohne völlig gleichstellt, nämlich in der Taufformel, wodurch also auch für den heiligen Geist eine gleiche Verehrung gefordert wird, wie für den Vater und den Sohn; ebenso 2. Cor. 13, 13, wo der Apostel die drei göttlichen Personen mit einander verbindet; ebenso stellt Christus ihn so mit sich gleich, daß er ihn den andern Tröster oder Beistand nennt: Joh. 14, 16; 16, 26. Also weil dem heiligen Geiste die Benennung Gott, göttliche Wirksamkeit, göttliche Verehrung und göttliche Würde zugeschrieben wird, so muß der heilige Geist im wahren und eigentlichen Sinne Gott sein.

§. 66. Die Gottheit des heiligen Geistes aus der Tradition bewiesen.

Hinsichtlich des Beweises der Gottheit des heiligen Geistes aus den Vätern wollen wir besonders die vornicänischen Väter berücksichtigen, wie das auch hinsichtlich der Gottheit Christi geschehen ist. Beim h. Clemens dem Römer wird der heilige Geist nur in seiner Beziehung zur Kirche erwähnt: so wie von diesem Schriftsteller im Grunde des Sohnes auch nur insofern Erwähnung geschieht, als der Glaube an ihn in das gesammte christliche Le-

den verflochten ist. So ist ihm denn der heilige Geist der Spender der Gnadengaben: Cap. 46; der, welcher die Propheten erleuchtete, Cap. 45. Des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes wird zugleich gedacht in der Stelle Cap. 46: „Haben wir nicht einen Gott, einen Christus, und einen über uns ausgegossenen Geist der Gnade?" — In den Briefen des h. Ignatius ist an einigen Stellen von den drei göttlichen Personen zugleich die Rede, aber nur in unmittelbarer Beziehung auf ihr Verhältniß zu den Gläubigen und zur Kirche. „Lasset sie nicht aussäen unter euch (nämlich die Häretiker); verstopfet die Ohren, um das von ihnen Ausgestreute nicht aufzunehmen. Ihr seid Steine, im Tempel des Vaters zubereitet zu seinem Bauwerke, in die Höhe emporgezogen vermittelst des Gerüstes Jesus Christus, d. h. durch sein Kreuz; gebrauchend als Seil den heiligen Geist"; d. h. wir werden des Vaters theilhaft durch das Leiden seines Sohnes, vermittelst der Wirkungen des heiligen Geistes in uns. Da aber Ignatius nach biblischen Bildern des Vaters Reich als einen großen Bau betrachtet, so ist ihm das Kreuz seines Sohnes das Baugerüst (μεχάνη) und der heilige Geist das Seil (σχοινίον) an demselben. Ephes. 9. Und ad Magnes. 10: „Beeifert euch in der Lehre Jesu Christi und seiner Apostel befestigt zu werden, damit Alles, was ihr thut, äußerlich und innerlich durch den Glauben und die Liebe, im Sohne, im Vater und im heiligen Geiste gesegnet werde; und seid unterthan dem Bischofe und einander selbst, wie Jesus Christus dem Vater nach dem Fleische, und wie die Apostel Christo, dem Vater und dem Geiste, auf daß Einheit sei, sowohl äußerlich als innerlich." Der heil. Irenäus erwähnt sehr häufig den heiligen Geist mit dem Sohne; der heilige Geist wird dem Sohne gleichgestellt und gesagt, daß er ewig bei dem Vater sei, wie der Sohn, B. 3, Cap. 21. Auch erwähnt er des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes zugleich, z. B. in folgender Stelle, B. 3, Cap. 4, Nro. 4: „Auch ich rufe dich an: Herr Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, Vater unsers Herrn Jesu Christi; o Gott, dem es durch die Fülle deiner Erbarmungen gefallen hat, die Erkenntniß deiner uns mitzutheilen, o du, der du Himmel und Erde geschaffen hast, und Alles beherrschest, du einiger und wahrer Gott, über den kein Gott ist, gib auch durch unsern Herrn Jesus Christus, daß die Gabe des heiligen Geistes in unsern Herzen herrsche: verleihe einem Jeden, der diese Schrift liest, dich zu erkennen, der du allein Gott bist, in dir befestigt zu werden, und abzustehen von häretischen, gottlosen und unfrommen Lehren." (Aus dieser Stelle ersieht man auch die Form der Gebete in der alten Kirche.) — Wenn übrigens der heilige Geist und der Sohn die Diener des Vaters genannt werden: so ist die Beziehung zu beachten, in welcher Irenäus dies sagt. Er setzt diese, gleichsam als Organe, die der Vater in sich hat, äußern Gehülfen entgegen, deren er nicht bedürfe, da er seinen Logos und den Geist stets bei sich habe, die in dem Vater nach Außen wirken; denn das Unsichtbare des Sohnes ist der Vater, und das Sichtbare des Vaters der Sohn; d. h. der Sohn offenbart den Vater nach Außen, aber der Vater ist im Sohne und der Sohn im Vater; was er ausdrücklich sagt, B. 4, Cap. 6, B. 3, Cap. 6. — Justinus nennt den heiligen Geist neben Vater und Sohn, als den, der mit diesen angebetet werde: Apol. 1, 13: „Wir beten den Schöpfer des Weltalls an; an der zweiten Stelle den Sohn, an der dritten den prophetischen Geist." Dies sagt er, um den Vorwurf des Atheismus von den Christen zu entfernen, welchen man ihnen machte. Man hat aus dieser Stelle gefolgert, daß Justinus den Sohn und den heiligen Geist als geringer ansehe, als den

Vater, da er ja eine ordentliche Stufenfolge festsetze, und sage, an der zweiten Stelle, an der dritten. Uebrigens können ja in der Anbetung keine Stufen gemacht werden; denn Anbetung ist doch wohl nur sich selbst gleich oder kommt nur Gott allein zu; wer weniger angebetet wird, als ein anderer, wird gar nicht angebetet; es gibt hierin keinen Zusatz und keine Wegnahme. Justin bediente sich also jenes Ausdruckes, um recht klar und handgreiflich, so zu sagen, den Heiden zu zeigen, daß die Christen auch Jemanden als Gegenstand ihrer höchsten Verehrung hätten, und daß ihr Gott, weit entfernt, keiner zu sein, sogar in drei Personen bestehe. Damit sie aber auf diese drei ja recht merkten, verlängert er die Rede durch jene Zusätze: „an der ersten Stelle, an der zweiten", u. s. w. und gibt durch diese einen Nachdruck. Endlich konnte ja doch Justinus ebenso wenig, als wir die Drei auf einmal aussprechen, sondern nur nach einander, nach dem Gesetze unsers Geistes, in dem ein Gedanke, und eben so ein Wort, dem andern nur folgen kann. Vielleicht wollte er dadurch auch den Vater als den Grund der Gottheit des Sohnes und des Geistes darstellen, um den Schein des Polytheismus zu vermeiden. Ebenso spricht auch der h. Athanasius von dem Vater als dem ersten, von dem Sohne als dem zweiten und von dem heiligen Geiste als dem dritten, in dem vierten Briefe an Serapion Cap. 5. So hat auch die Kirche diese Reihenfolge immer beobachtet. Daß aber der heilige Geist vom Vater und vom Sohne als Person verschieden ist, geht nicht nur aus der angeführten Stelle, sondern auch aus cum Tryphone cap. 46 hervor, wo Justinus den 23. Psalm erklärt. Ueber die Stelle: Quis est iste rex gloriae? bemerkt er: Es sei in ihr angedeutet, daß, wenn Christus von seiner erlösenden Thätigkeit in den Himmel zurückkomme, die Engel in ihm nur einen Menschen vermuthend, fragen würden: Quis est iste rex gloriae? etc., der heilige Geist aber antworte in seines oder in des Vaters Namen: „der Herr der Herrlichkeit selbst ist jener König." Hier sind also abermal Vater, Sohn und Geist als persönlich verschieden dargestellt. Ebenso so sagt er in seiner Beschreibung der Feier der Eucharistie, daß Gott durch Christum in dem heiligen Geiste Dankgebete gebracht werden. Ueberhaupt findet sich dieser persönliche Unterschied des heiligen Geistes in den Schriften des h. Justinus überall. Die Thätigkeit des heiligen Geistes aber in der Kirche als der erleuchtenden und erwärmenden göttlichen Kraft nach der Lehre des heil. Justinus hat Tillemont sehr gut beschrieben. Ueber die Stelle aus der ersten Apologie §. 6., wo Justinus unter denjenigen, welche von den Christen verehrt werden, den heiligen Geist nach den Engeln setzt, hätte daher keineswegs so viel Sprechens gemacht werden brauchen, als von Seite der Protestanten geschehen ist. Meier in seinem vorher angeführten Werke ist zwar Bd. I, pag. 59 flg. bedeutend milder, als andere Protestanten. Aber auch was er sagt, ist noch keineswegs zu billigen: „Der heilige Geist trete fast in die Reihe der Engel, denen auch Verehrung zugesprochen werde; — der Geist in seiner zu voreiligen Fassung als Person, nicht getragen durch die Idee der von ihm gewirkten Heiligung, sinke fast zum Engel, zum Geschöpfe hinab. Er sei dem Systeme Justins eigentlich fremd, aber die Bestimmtheit der kirchlichen Ueberlieferung lasse ihn nicht übergehen." Das sind leere und willkürliche Behauptungen, welche wohl ausgesprochen, aber durch nichts bewiesen werden können. Jene Ungenauigkeit im Ausdrucke findet sich in allen Schriften des h. Justinus, und hat ihren Grund sowohl darin, daß die ersten Versuche, sich über den Glauben wissenschaftlich auszudrücken, wohl nicht gut anders ausfallen konnten,

theils auch darin, daß der h. Justinus seine Schriften nicht überarbeitete. Uebrigens wird diese eine ungenaue Stelle durch die andern vorher angeführten, in denen er mit der größten Klarheit spricht, hinlänglich aufgewogen. — Tertullian stellt mehrmals den Vater, den Sohn und den heiligen Geist zusammen: z. B. adversus Praxeam cap. 8. So sehen wir also, daß in den drei ersten Jahrhunderten der heilige Geist ebenso wohl als die beiden übrigen Personen, als eine göttliche Person geglaubt und angebetet wurde. Diesen Glauben an die Gottheit und darum auch an die Persönlichkeit des heiligen Geistes hat die unfehlbare Kirche auf dem Concil zu Constantinopel 381 feierlich ausgesprochen, weil die Arianer aus ihrem Systeme die Folgerung entwickelt hatten, daß der heilige Geist nur ein Geschöpf sei.

§. 67. Das Verhältniß des heiligen Geistes zum Vater und zum Sohne.

1. Hier ist die Glaubenslehre der katholischen Kirche, daß der heilige Geist vom Vater und vom Sohne ausgehe, der griechischen Kirche gegenüber, nach welcher er nur vom Vater ausgeht, zu beweisen. Hinsichtlich des Ausganges des heiligen Geistes findet zwischen den Lateinern und zwischen den schismatischen Griechen eine doppelte Frage statt: die eine betrifft das Dogma selbst und ist die hauptsächlichste, die andere betrifft den Zusatz Filioque der lateinischen Kirche zum Symbolum, und ist mehr untergeordnet, so daß sie schon aus der andern nothwendig folgt. Denn Beides werfen die Griechen den Lateinern vor, sowohl daß nach ihrer Lehre der heilige Geist vom Vater und vom Sohne ausgehe, als auch daß sie gegen das Verbot des Concils zu Ephesus einen Zusatz zum Symbolum gemacht hätten. Es ist ungewiß, zu welcher Zeit zuerst, und von welchem insbesondere die erste Streitfrage, die über das Dogma selbst, behandelt wurde. Jedoch ist wahrscheinlich, daß sie von den Arianern und Macedonianern ihren Ursprung gehabt hat, oder vielmehr durch deren Auftreten in Anregung gebracht wurde. Dann auch kam der Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohne zur Sprache bei Gelegenheit des neunten aus den 12 Anathematismen des heil. Cyrillus von Alexandrien, in welchem dieser den heiligen Geist als Christo eigenthümlich bezeichnet. Diese zwölf Anathematismen des h. Cyrillus nebst deren Erklärungen wurden vom Concil zu Ephesus 431 bestätigt und haben daher kirchliches Ansehen. Gleichfalls erregten die Monotheleten Streit über diesen Ausgang bei Gelegenheit des Synodalschreibens des h. Martin I, um die Mitte des 7. Jahrhunderts. Im 9. Jahrhunderte ergriff Photius diese fast vergessene dogmatische Streitfrage, um sich dadurch an Papst Nicolaus I, von welchem er abgesetzt war, zu rächen. Von den Griechen hat also bis zu den Zeiten des Photius Niemand den Ausgang des heiligen Geistes bekämpft, außer den Anhängern des Nestorius, den Monotheleten und den Bilderstürmern: also nur Häretiker. Ebenso ungewiß ist es, wann jener Zusatz zuerst zum Symbolum gemacht ist, und von wem. Le Quien in seiner ersten Dissertation über den h. Johannes von Damascus macht es sehr wahrscheinlich, daß in den abendländischen Kirchen, besonders in der spanischen der Gebrauch, das Symbolum mit dem Zusatze Filioque zu singen zu der Zeit, als die Westgothen sich vom Arianismus zur katholischen Kirche bekehrten, eingeführt sei, nämlich auf der dritten Synode zu Toledo 589. Von Spanien verbreitete sich dieser Gebrauch nach Frankreich, Italien und Deutschland. Die römischen Päpste verhielten sich stillschweigend gegen jenen Zusatz, bis auf

Antrieb des Kaisers Heinrich **II**, des Heiligen, der Papst Benedict **VIII.** auch in die römische Kirche diesen Zusatz aufnahm, und derselbe nun im ganzen Abendlande allgemein ward. Die Eifersucht, welche zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche schon seit Verlegung der kaiserlichen Residenz nach Constantinopel bestand, indem viele Patriarchen dieser Stadt sich den Päpsten gleichzustellen suchten, aber vorzüglich durch die Erneuerung des abendländischen Kaiserthums in Carl dem Großen Nahrung erhielt, fand durch diese Streitfrage ihren Ausdruck und wurde um die Mitte des elften Jahrhunderts von Michael Cärularius benutzt, um das Schisma von neuem zu beginnen. In den Schriften des h. Bernard finden sich mehrere bestimmte Andeutungen, daß um die Zeit, als Innocenz **II.** gewählt ward, 1130, welcher bekanntlich durch die Bemühungen des h. Bernard auf dem päpstlichen Stuhle befestigt ward, zwischen dem Oriente und Occidente noch eine völlige Eintracht herrschte. Auf der zweiten Synode zu Lyon 1274 und auf der Synode zu Florenz 1439 wurde die Glaubenslehre, daß der heilige Geist vom Vater und vom Sohn ausgehe, feierlich ausgesprochen, und fand zwar die Vereinigung mit den schismatischen Griechen statt, aber sie wurde von diesen selbst nicht durchgeführt, sondern bald wieder aufgegeben.

Wir haben folglich hier nachzuweisen 1. die Glaubenswahrheit selbst, daß der heilige Geist wirklich vom Vater und vom Sohne ausgeht, und 2. daß die Griechen mit Unrecht den Lateinern vorwerfen, daß sie das Symbolum verfälscht hätten.

2. Der heilige Geist geht vom Vater aus, Joh. 15, 26, und wird darum Geist des Vaters genannt, Matth. 10, 20; Röm. 8, 11: **Spiritus Eius**, was sich auf den Vater zunächst bezieht; als Verheißung des Vaters dargestellt, Luc. 24, 49 und als von ihm gesandt: Joh. 14, 16. 26; 15, 26. Er geht vom Vater nicht in der Weise der Generation, sondern der Spiration aus. (Was über den Unterschied der generatio und spiratio gesagt werden kann, ist im ersten Capitel kurz erwähnt worden.) Aber daß der heilige Geist auch vom Sohne ausgeht, spricht Christus selbst Joh. 16, 13—15 aus. Denn es heißt dort vom heiligen Geiste, daß er vom Sohne empfange, und daß er deßhalb vom Sohne empfange, weil dieser mit dem Vater Alles gemeinsam habe. Den nämlichen Sinn dieser Stelle drücken alle alten Uebersetzungen aus. — Ebenso sagt die heil. Schrift, daß der heilige Geist vom Sohne gesendet werde Luc. 24, 49; Joh. 15, 26; 16, 7. Die Sendung aber zeigt die Abhängigkeit dessen an, welcher gesendet wird. Aber diese Abhängigkeit kann der Wesenheit Gottes, insofern sie an und für sich betrachtet wird, nicht zukommen. Auch kann diese Abhängigkeit nicht in einem Befehle bestehen, denn ein solcher ist bei den drei göttlichen Personen nicht gedenkbar. Folglich kann diese Abhängigkeit nur wegen des Ursprunges statt finden. Und weil der heilige Geist auch vom Sohne ausgeht, darum wird der heilige Geist vom Sohne oder wegen des Sohnes, nämlich wegen seines Leidens gesendet Joh. 4, 10. 13. 14; 7, 38. 39; und vom Vater im Namen des Sohnes gesendet Joh. 14, 26. Die Apostel nennen die dritte Person Geist des Sohnes Gal. 4, 6; Geist Christi Röm. 8, 9; 2. Cor. 3, 17; Philip. 1, 19; und sagen bald, daß er von Christo über Alle ausgegossen werde Act. 2, 33; bald, daß er durch Christum über Alle ausgegossen werde. So findet also die Lehre, daß der heilige Geist vom Vater und vom Sohne, als von einem einzigen in sich verbundenen Princip, ausgehe, in der heiligen Schrift ihre Begründung. Dieser Ausdruck: Der heilige Geist geht von dem Sohne aus, findet sich zwar nicht dem Worte, aber doch dem

Sinne nach in der heiligen Schrift, wie aus den angeführten Stellen erhellet, besonders Joh. 16, 14., wo der Sohn vom heiligen Geiste sagt: Er wird mich verherrlichen; denn er wird es von dem Meinigen nehmen. Zudem ist in der heiligen Schrift als Regel festzuhalten, daß dasjenige, was vom Vater gesagt wird, auch vom Sohne verstanden werden muß, selbst wenn eine ausschließende Bestimmung, z. B. allein, hinzugefügt wird; — nur dann nicht, wenn der Vater und der Sohn nach ihren entgegengesetzten Beziehungen unterschieden werden. Denn allein der Vater zeugt den Sohn; allein der Sohn wird vom Vater gezeugt. Sonst aber ist die angegebene Regel durchaus festzuhalten. Wenn z. B. der Herr sagt Matth. 11, 27: Niemand kennt den Sohn, als der Vater, so ist dadurch nicht ausgeschlossen, daß der Sohn sich selbst erkennt. Ebenso wenn gesagt wird, daß der heilige Geist vom Vater ausgeht und selbst wenn hinzugefügt würde, daß er vom Vater allein ausgeht, so würde darum der Sohn nicht ausgeschlossen. Denn in Beziehung darauf, daß der Vater und der Sohn den Grund des heiligen Geistes bilden sollen, können sie nicht entgegengesetzt sein, sondern nur in Beziehung darauf, daß dieser der Vater, und jener der Sohn ist. (S. Thomas I, 36, 2, ad 1.) Gegen diesen aus den heiligen Schriften geführten Beweis, daß der heilige Geist auch vom Sohne ausgeht, darf man nicht einwenden, daß die h. Schrift auch die Ausdrücke gebrauche, der heilige Geist ruhe oder bleibe in dem Sohne. Denn diese Ausdrücke können 1. durch das Ineinandersein der drei Personen erklärt werden. Durch die circuminsessio aber ist das Ausgehen des heiligen Geistes vom Sohne nicht ausgeschlossen. So sagen wir, daß auch der Sohn im Vater bleibe, obschon er vom Vater ausgeht. 2. Wenn es heißt, daß der heilige Geist im Sohne ruhe, so können wir dieses auch insofern erklären, als die Liebe des Liebenden in dem Geliebten ruht. Endlich 3. in Beziehung auf die menschliche Natur Christi: Joh. 1, 33. (S. Thomas I, 36, art. 2, ad 4.) Denn in der menschlichen Natur Christi ruht der heilige Geist durch die Fülle der Gnade, welche er ihr ertheilt hat.

3. Diese nämliche Lehre sprechen aus Tertullian adversus Praxeam cap. 4 im Anfange (Nach der Pariser Ausgabe 1844, tom. II. pag. 159): Caeterum, qui Filium non aliunde deduco, sed de substantia Patris, nihil facientem sine Patris voluntate, omnem a Patre consecutum potestatem, quomodo possum de fide destruere monarchiam, quam, a Patre Filio traditam, in Filio servo? Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliunde puto, quam a Patre per Filium. Tertullian lehrt in dieser Stelle nicht bloß das Hervorgehen des heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne, sondern er läßt auch den Gedanken durchblicken: Nur dann besteht in der göttlichen Dreieinigkeit eine wahre Einheit, d. h. ein innerer und gänzlicher Zusammenschluß der drei göttlichen Personen *), wenn der heilige Geist ebensowohl vom Sohne als vom Vater ausgeht. Der heil. Athanasius hat diese Wahrheiten an vielen Stellen seiner Schriften ausgesprochen. Der h. Hilarius de Trinitate II, 29 (O. O. Parisiis 1845, tom. II, pag. 69): Loqui autem de eo non necesse est, qui Patre et Filio auctoribus confitendus est. Ibidem VIII, 20, (pag. 251): A Filio igitur accipit, qui et ab eo mittitur, et a Patre procedit. Et interrogo, utrum idipsum sit

---

*) So daß die physische und die numerische Einheit zusammengenommen sind; vergl. §. 25. die Abhandlung über die Einheit Gottes.

a Filio accipere, quod a Patre procedere? Quodsi differre credetur inter accipere a Filio et a Patre procedere, certe idipsum atque unum esse existimabitur, a Filio accipere, quod sit accipere a Patre. Ibidem XII, 56 (pag. 470): Ex te per eum sanctus Spiritus tuus. 57 (pag. 472): sanctum Spiritum tuum, qui ex te per Unigenitum tuum est. Der heil. Augustin hat dieses Dogma sehr häufig erörtert. Er fand darin, daß Christus bei Joh. 20, 22 (Haec cum dixisset, insufflavit et dixit eis: Accipite Spiritum sanctum) seine Jünger anhauchte und ihnen so den heiligen Geist gab, einen Beweis, daß der heilige Geist vom Vater und Sohne ausgehe. In dem Werke gegen den arianischen Bischof Maximinus II, 14, nro. 1 schreibt er (tom VIII, pag. 770): De Patre est Filius, de Patre est Spiritus sanctus: sed ille genitus, iste procedens: ideo ille Filius est Patris, de quo est genitus, iste autem Spiritus utriusque, quoniam de utroque procedit. Sed ideo cum de illo Filius loqueretur, ait: De Patre procedit (Joh. 15, 26): quoniam Pater processionis eius est auctor, qui talem Filium genuit, et gignendo ei dedit, ut etiam de ipso procederet Spiritus sanctus. Nam nisi procederet et de ipso, non diceret discipulis: Accipite Spiritum sanctum, eumque insufflando daret, ut a se quoque procedere significans, aperte ostenderet flando, quod spirando dabat occulte. Eben derselbe de Trinitate B. XV, Cap. 17, Nro. 29 (tom. VIII, pag. 1081): Non frustra in hac Trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filius, nec Donum Dei, nisi Spiritus Sanctus, nec de quo genitum est Verbum et de quo procedit principaliter Spiritus sanctus, nisi Deus Pater. Ideo autem addidi principaliter, quia et de Filio Spiritus sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit, non iam exsistenti et nondum habenti, sed quidquid unigenito Verbo dedit, gignendo dedit. Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo Donum commune procederet et Spiritus sanctus Spiritus esset amborum. Die Stellen der wichtigsten Väter sowohl der abendländischen als morgenländischen Kirche wurden auf den beiden ökumenischen Concilien zu Lyon 1274 und zu Florenz 1439 in Erwägung genommen, so daß die Griechen sich für hinlänglich überzeugt erklärten. Noch ist hinsichtlich des Beweises aus den h. Vätern, daß der heilige Geist vom Vater und vom Sohne ausgehe, der neunte Anathematismus des h. Cyrillus zu beachten, welchen Katerkamp Bd. III, pag. 96 so mittheilt: „Si quis unum D. N. I. C. a Spiritu sancto glorificatum asserit, tanquam aliena virtute usum ea, quae per ipsum est (ὡς ἀλλοτρίᾳ δυνάμει τῇ δι' αὐτοῦ χρώμενον) efficaciamque, qua contra immundos Spiritus uteretur, et divina inter homines miracula operaretur, ab ipso eodem accepisse praedicat; et non proprium illius esse Spiritum, per quem divina signa edidit: a. s. Theodoret fand in diesem Satze die Irrlehre des Apollinaris. Darüber rechtfertigte sich der h. Cyrillus; und seine Anathematismen mit deren Erklärungen wurden vom Concil zu Ephesus bestätigt. Diese Glaubenslehre, daß der heilige Geist vom Vater und vom Sohne ausgeht, ist von der Kirche feierlich ausgesprochen auf den ökumenischen Concilien zu Lyon 1274 und zu Florenz 1439.

4. Als theologische Gründe, welche nämlich aus der gesammten Lehre von der Trinität entnommen sind, lassen sich für das Hervorgehen des heiligen Geistes aus dem Vater und aus dem Sohne noch diese angeben: 1. Wenn

der heilige Geist nicht vom Sohne ausginge, so könnte er von ihm auf keine Weise als Person unterschieden werden; oder jeder persönliche Unterschied zwischen dem Sohne und dem heiligen Geiste würde gänzlich wegfallen. Denn die göttlichen Personen sind nicht durch etwas Absolutes, d. h. außer der Wesenheit Gottes und außer ihnen selbst Bestehendes, unterschieden, weil dann in den drei unterschiedenen Personen nicht die Eine göttliche Wesenheit bestehen würde. Also bleibt nur übrig, daß allein durch die Beziehungen die göttlichen Personen unterschieden werden. Die Beziehungen können aber nur insofern, als sie entgegengesetzt sind, die Personen unterscheiden. Dieses erhellt daraus, daß der Vater zwei Beziehungen hat, von denen sich die eine auf den Sohn bezieht, und die andere auf den heiligen Geist. Aber weil diese beiden Beziehungen sich nicht einander entgegengesetzt sind, darum bilden sie nicht zwei Personen, sondern beziehen sich nur auf die eine Person des Vaters. Könnten daher im Sohne und im heiligen Geiste nur diese beiden Beziehungen gefunden werden, durch welche jeder auf den Vater bezogen wird: so wären jene Beziehungen unter sich ebenso wenig entgegengesetzt, als die beiden Beziehungen, durch welche der Vater zu jenen beiden Personen bezogen wird. Daraus würde folgen, daß ebenso wie der Vater nur Eine Person ist, auch der Sohn und der heilige Geist nur Eine Person sein würden, welche dann zwei Beziehungen hätte, die den beiden Beziehungen des Vaters entgegengesetzt sein würden. Dann würde aber das Dogma von der Trinität aufgehoben. Also müssen der Sohn und der heilige Geist durch entgegengesetzte Beziehungen sich auf einander beziehen. Außer den Beziehungen des Ursprunges aber können in Gott keine andern Beziehungen sich entgegengesetzt sein. Diese entgegengesetzten Beziehungen des Ursprunges werden angenommen nach dem Grunde und nach dem, was vom Grunde ist. Folglich bleibt nur zu sagen übrig, entweder daß der Sohn vom heiligen Geiste sei, was Keiner sagt, oder daß der heilige Geist vom Sohne sei; — was wir bekennen. 2. Dasselbe lehrt uns die im ganzen Universum beobachtete Ordnung. Denn nirgends finden wir, daß von Einem Ursprunge mehrere Gegenstände ihr Dasein ohne Beziehung zu einander nehmen, als nur in denjenigen Gegenständen, welche sich bloß in der Materie unterscheiden. Z. B. wenn ein Handwerker mehrere Gegenstände derselben Art bereitet, der Schmied etwa viele Nägel von derselben Form schmiedet, so unterscheiden sich diese nur in der Materie, haben aber sonst gar keine Beziehung zu einander. Aber bei denjenigen Gegenständen, bei welchen nicht bloß eine materielle Unterscheidung ist, findet sich in mehreren Hervorbringungen immer eine gewisse Ordnung. Darum offenbart sich in der Ordnung der Geschöpfe die Herrlichkeit der göttlichen Weisheit. Wenn daher von der Einen Person des Vaters zwei Personen, nämlich der Sohn und der heilige Geist, ausgehen: so muß eine Ordnung oder Beziehung der beiden zu einander bestehen. Denn das Universum ist nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen, und darum der Rückschluß vom Universum auf die Trinität gerechtfertigt. Keine andere Ordnung kann aber zwischen beiden angegeben werden, als die Ordnung der Natur, wornach der Eine aus dem Andern ist. Also kann auch unmöglich gesagt werden, der Sohn und der heilige Geist gingen so von dem Vater aus, daß Keiner von ihnen von dem Andern ausginge, wofern Jemand nicht einen bloß materiellen Unterschied zwischen ihnen annehmen wollte, was unmöglich ist. Ginge der heilige Geist nicht auch vom Sohne aus, so beständen Beide allerdings in einem gewissen Verhältnisse, und zwar erstens der Einheit, indem Beide angenommener Weise aus dem Einen Vater hervor-

gehen, und zweitens des Unterschiedes, indem Beide unter verschiedener Form, nämlich der Sohn unter der des Erkennens, der Geist unter der des Wollens hervorgehen. Aber ein unmittelbares Verhältniß der Zwei gegen einander wäre dieses nicht, somit nicht ein höchst vollkommenes Verhältniß, wie doch ein solches in der Dreieinheit mit Nothwendigkeit gedacht werden muß. Der erste angegebene Grund kommt also darauf hinaus: Der heilige Geist ist vom Sohne dadurch persönlich unterschieden, daß sich der Ursprung des Einen vom Ursprunge des Andern unterscheidet. Aber dieser Unterschied des Ursprunges kann nur darin bestehen, daß der Sohn allein vom Vater, der heilige Geist aber vom Vater und vom Sohne ausgeht. Denn sonst würde ihr Hervorgehen sich nicht unterscheiden. Der zweite Grund hebt hervor, daß nur durch das Hervorgehen des heiligen Geistes auch vom Sohne ein rechtes Verhältniß Beider gegen einander statt findet. Als Erweiterung dieses zweiten Grundes kann man noch bemerken, daß der Vater von dem Sohne zweimal unterschieden sein würde, wofern der heilige Geist nur von dem Vater und nicht auch von dem Sohne ausginge. Denn dann würde sich der Vater von dem Sohne durch die Generation und durch die Spiration unterscheiden. Aber die Vollkommenheit der göttlichen Personen besteht in deren höchst möglichen Einheit, also in der möglichst kleinsten Anzahl von Unterschieden, nämlich eben in dem Einen unterscheidenden Merkmale, außer welchem kein anderes gesetzt werden darf. Deßhalb muß der Vater von dem Sohne sich nur durch Einen Unterschied unterscheiden, durch die generatio. Deßhalb muß der heilige Geist auch vom Sohne ausgehen. 3. Der Sohn empfängt von dem Vater mit Ausnahme der Vaterschaft, welche allein unmittheilbar ist, Alles, also auch den göttlich fruchtbaren Willen. Man kann noch hinzufügen, daß in Beziehung darauf, daß der Vater und der Sohn den Grund des heiligen Geistes bilden, Beide nicht entgegengesetzt sein können, sondern nur in Beziehung auf den persönlichen Unterschied. Also ist der Sohn mit und gleich dem Vater durch den Willen in der Hervorbringung des Geistes göttlich fruchtbar. 4. Die Trinität wird mit allem Grunde und Rechte nach den drei wesentlichen Eigenthümlichkeiten des erschaffenen Geistes, Sein, Erkennen, Wollen, unserem Verständnisse nahe gelegt. Dies ist im ersten Capitel bewiesen. Nur ein Erkanntes aber kann gewollt werden. Folglich geht das Wollen aus dem Sein und aus dem Erkennen hervor. Fehlt Eins von Beiden, so kann das Wollen gar nicht statt finden. Wollen wir diesen Gedanken in Beziehung auf den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne noch besonders anwenden: so ist vorher bewiesen worden, daß der Sohn in der Weise der Erkenntniß hervorgeht als das Wort, der heilige Geist aber in der Weise des Willens als die Liebe. Die Liebe muß nothwendig von dem Worte ausgehen. Denn wir lieben etwas nur insofern, als wir es durch die Auffassung unseres Geistes ergriffen haben. Oder noch schärfer ausgedrückt: Nur nach einem erkannten Ziele kann der Wille streben; nur dasjenige, was vor unsrer Vernunft keinen Widerspruch in sich selbst schließt, kann von dem Willen und Gemüthe (affectus) aufgenommen und festgehalten werden. Folglich ist auch dadurch offenbar, daß der heilige Geist vom Sohne ausgeht. — Deßhalb haben auch die Griechen selbst eingesehen, daß das Hervorgehen des heiligen Geistes ein gewisses Verhältniß (ordo) zum Sohne haben müsse. Denn sie geben zu, daß der heilige Geist der Geist des Sohnes sei und daß er vom Vater durch den Sohn sei. Einige sollen der Sache nach durchaus mit der katholischen Kirche übereinstimmen, und bloß das Wort ausgehen, procedere, nicht

gebrauchen wollen; — entweder aus Unwissenheit oder aus Starrsinn. Denn bei genauerer Betrachtung sieht man, daß das Wort Ausgehen unter allen, welche irgend einen Ursprung angeben, die allgemeinste Bedeutung hat. Denn wir gebrauchen dieses Wort zur Bezeichnung jeglichen Ursprunges. So sagen wir: Die Linie geht von einem Punkte aus, der Strahl von der Sonne, der Bach von der Quelle, und so bei allem andern. Gibt man also einen Ursprung des heiligen Geistes vom Sohne zu, so kann man unbedingt schließen, daß der heilige Geist vom Sohne ausgeht. Endlich bemerken wir noch, daß man in dem Dogma: Der heilige Geist geht auch vom Sohne aus, nicht eine Unvollkommenheit des Vaters, oder etwas Ueberflüssiges ausgedrückt finden darf. Denn wenngleich der Ausgang des heiligen Geistes vom Vater durchaus vollkommen ist: so ist es dennoch nicht nur nicht überflüssig zu sagen, daß der heilige Geist vom Sohne ausgeht, sondern durchaus nothwendig. Denn die Kraft des Vaters und des Sohnes ist Eine und Dieselbe; und was vom Vater ist, muß nothwendig auch vom Sohne sein, wofern es nicht der Eigenthümlichkeit der Sohnschaft widerstreitet. Denn der Sohn ist nicht von sich selbst, obgleich er vom Vater ist.

5. Ueber das Hervorgehen des heiligen Geistes haben wir noch diese beiden näheren Bestimmungen: 1. Der heilige Geist geht vom Vater durch den Sohn aus. Durch diesen Satz soll ausgedrückt werden, daß die Thätigkeit des Vaters, durch welche er den heiligen Geist haucht, die **Spiratio**, sich im Sohne endiget. Denn daß der heilige Geist vom Sohne ausgeht, oder die **Spiratio**, hat der Sohn nur vom Vater. Deßhalb können wir sagen, daß der Vater durch den Sohn den heiligen Geist haucht, oder daß der heilige Geist vom Vater durch den Sohn hervorgeht. — Dieser Satz: der heilige Geist geht vom Vater durch den Sohn aus, darf jedoch nicht so verstanden werden, als wenn der Sohn der Mittlere zwischen dem Vater und zwischen dem heiligen Geiste sein solle. Bei einer jeden Thätigkeit nämlich kann man ein Zweifaches unterscheiden: den handelnden Träger dieser Thätigkeit und die Kraft, wodurch er handelt. Wird nun in dem Vater und in dem Sohne die Kraft betrachtet, durch welche sie den heiligen Geist hauchen: so ist hier kein Mittleres anzunehmen, weil diese Kraft in dem Vater und in dem Sohne eine und eben dieselbe ist, (nämlich die Wesenheit Gottes, welche auch im heiligen Geiste eine und ebendieselbe ist, aber nicht nach den Beziehungen, nach denen sie im Vater und Sohne ist.) Werden aber die hauchenden Personen selbst betrachtet: so geht der heilige Geist gemeinschaftlich zwar vom Vater und vom Sohne aus, aber unmittelbar vom Vater und mittelbar vom Sohne. Der h. Thomas gebraucht **P. I, quaest. 36, art. 3, ad 1** zur Verdeutlichung das Beispiel: „So sei auch Abel unmittelbar von Adam ausgegangen, insofern Adam sein Vater gewesen, und mittelbar, insofern Eva seine Mutter gewesen, die nämlich von Adam ausgegangen"; — fügt aber hinzu, daß dieses Beispiel eines materiellen Hervorgehens unpassend scheinen möchte, um das geistige Hervorgehen der göttlichen Personen zu bezeichnen. — Auch darf man diesen Satz: Der heilige Geist geht vom Vater durch den Sohn aus, nicht so verstehen wollen, als wenn dann ja der heilige Geist mehr vom Vater, als vom Sohne ausginge. Denn wenn der Sohn eine dem Grade nach andere Kraft vom Vater empfinge, um den heiligen Geist zu hauchen, so würde der Sohn gleichsam die folgende und werkzeugliche Ursache sein, und so würde der heil. Geist mehr von dem Vater als von dem Sohne ausgehen. Aber eine und ihrem

Grade nach eben dieselbe hauchende Kraft ist im Vater und im Sohne. Deßhalb geht er auf gleiche Weise von Beiden aus, obgleich wir bisweilen sagen: daß er vorzüglich und eigentlich vom Vater ausgehe, deßhalb weil der Sohn diese Kraft vom Vater hat. — Daß durch die bestimmte Ordnung der beiden Ausgänge in Gott keine Zeit auf Gott übertragen wird, braucht kaum erinnert zu werden. — Endlich darf man nicht meinen wollen, man könne den Satz: Der heilige Geist geht vom Vater durch den Sohn aus, auch umkehren: Der heilige Geist geht vom Sohne durch den Vater aus. Denn zwischen dem Vater und dem Sohne besteht nicht der Kraft nach ein bestimmtes Verhältniß (ordo), weil die Kraft in Beiden die Wesenheit Gottes selbst ist, sondern nur in Beziehung auf die Träger dieser Kraft, d. h. in Beziehung auf den persönlichen Unterschied. Diesen hat der Sohn vom Vater und nicht umgekehrt, und deßhalb kann man auch jenen Satz nicht umkehren wollen. — Wollen wir, um uns das Gesagte noch deutlicher zu machen, aus sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen ein Bild anwenden: so bezeichnet die Präposition per, durch, in allen Redensarten, wo es heißt, daß der Eine durch den Andern wirke, irgend eine Ursache oder ein Princip jener Thätigkeit. Steht die Handlung zwischen dem Urheber und dem Vollbrachten oder dem Werke selbst in der Mitte, so bezeichnet durch oder aus die Ursache der Handlung, durch welche diese von ihrem Urheber ausgeht, mag es die Zweckursache, oder die formelle Ursache sein, oder die bewirkende oder antreibende. Die Zweckursache, wenn wir sagen: Der Künstler wirkt durch oder aus Begierde zum Gewinne; die formelle Ursache, wenn wir sagen: Er wirkt durch seine Kunst. Die antreibende, wenn wir sagen: Er wirkt durch den Befehl eines Andern. Bisweilen aber wird durch die Präposition per, wenn sie zum Ausdrucke der Ursache der Thätigkeit gebraucht wird, bezeichnet, daß sich die Ursache dieser Thätigkeit in dem Vollbrachten endigt. Z. B. wenn wir sagen: Der Künstler wirkt durch den Meißel: — womit wir nicht sagen wollen, daß der Meißel für den Künstler die Ursache sei, daß er arbeitet, sondern er ist für das Kunstwerk die Ursache, daß dieses vom Künstler ausgeht, und hat dieses durch den Künstler. Folglich endigt sich die Thätigkeit des Künstlers, durch welche er sein Kunstwerk schafft, in dem Meißel. Ebenso soll auch durch den Satz: Der heilige Geist geht vom Vater durch den Sohn aus, nur gesagt werden: Die ewige, unendliche, absolut nothwendige, (oder absolut freie, wie man will, da nur die Wahrheit festgehalten zu werden braucht, daß der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils in Beziehung auf das göttliche Wesen und die innern Thätigkeiten Gottes ausgeschlossen ist, vergl. §. 24.) Thätigkeit, durch welche der Vater den heiligen Geist haucht, endigt sich im Sohne. Indessen alle diese Vergleiche aus der körperlichen Welt haben zwar das für sich, daß die ganze Schöpfung ein Spiegel der göttlichen Herrlichkeit ist, aber sonst haben sie doch eigentlich nur den Nutzen für uns, daß sie uns den Sinn der sprachlichen Ausdrücke klar machen. — 2. Der Vater und der Sohn sind nur ein einziger Ursprung des heiligen Geistes, oder: Der heilige Geist geht vom Vater und Sohne nicht als von zwei für sich besonders spirirenden Principien aus, indem sonst die Einheit des Geistes aufgehoben wäre, sondern von dem Vater und dem Sohne als zu einem Princip verbundenen. Der h. Augustin handelt darüber de Trinitate V, cap. 14, nro. 15

(tom. VIII, pag. 921); wo der h. Augustin seine Erörterung so schließt: Si ergo et quod datur, principium habet eum, a quo datur, quia non aliunde accepit illud, quod ab ipso procedit: fatendum est, Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia: sed sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus Creator et unus Dominus, sic relative ad Spiritum sanctum unum principium: ad creaturam vero Pater et Filius et Spiritus sanctus unum principium, sicut unus Creator et unus Dominus. Aber er kommt in diesem Werke mehrmals darauf zurück.

6. Hinsichtlich der Formeln, welche den Ausgang des heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohne ausdrücken, bezeichnet die eine: Aus dem Vater durch den Sohn, in dem Vater den Urgrund und die ideelle Priorität (prioritas rationis) in dem Spirationsacte; die andere: Aus dem Vater und dem Sohne, drückt mehr die gleiche und eine Macht und That der Spiration aus. Der Vater und der Sohn sind nur Ein einziger Ursprung des heiligen Geistes. Statt Ein Ursprung könnte man auch sagen Derselbe Ursprung, wie der h. Thomas I, 36, 4, ad 6 bemerkt: Convenienter potest dici, quod Pater et Filius sunt idem principium. Denn der Vater und der Sohn sind in Allem Eins, in welchem der Gegensatz der Beziehung zwischen ihnen nicht unterscheidet. Als Ursprung des heiligen Geistes aber sind sie nicht beziehungsweise entgegengesetzt. Folglich sind der Vater und der Sohn Ein Princip des heiligen Geistes. Man darf aber diesen Satz: Der Vater und der Sohn sind Ein Ursprung des heiligen Geistes nicht so verstehen wollen, als wenn durch Ein die Art und Weise bezeichnet werden solle, so daß der Sinn wäre: Sie sind auf Eine Weise Ursprung des heiligen Geistes. Denn dann könnte auch gesagt werden, der Vater sei zwei Principien, nämlich des Sohnes und des heiligen Geistes, indem Jeder auf verschiedene Weise von ihm ausgeht, und er wegen der Verschiedenheit des Ausganges auf zwei Weisen Ursprung wäre. Wenngleich daher das Wort Ursprung nur eine Eigenschaft oder Eigenthümlichkeit ausdrückt: so bezeichnet es dieselbe doch in der Weise einer Subsistenz, eines Bestehens an sich, oder, will man lieber, in der Weise eines Substantivs; — wie die Namen Vater und Sohn in den erschaffenen Dingen. Daher erhält das Wort Ursprung seine Bedeutung, d. h. hier seine Zahl, von der bezeichneten Form, wie alle andern Subsistentien (oder Substantive.) Mit andern Worten: Wird Ursprung in einen Satz gebracht, d. h. Subject oder Suppositum oder Träger einer Thätigkeit, z. B. in unserem Falle: Der Vater und der Sohn sind nur ein einziger Ursprung des heiligen Geistes; — wird so Ursprung als das Besondere unter die Thätigkeit als das Allgemeine untergeordnet; — denn in jedem Satze findet eine Unterordnung des Besondern oder Einzelnen, des Subjectes, unter das Allgemeine, das Prädicat, statt: so richtet sich Einheit oder Mehrheit des Ursprunges nach der Einheit oder Mehrheit des von dem Ursprunge ausgesagten Prädicates. Nun ist aber die Form oder der Begriff für den Vater und den Sohn die Gottheit, oder das göttliche Wesen. Dieses ist nur ein Einziges. Folglich können wir auch nur sagen: Der Ursprung des heiligen Geistes ist der Vater und der Sohn: oder deutlicher: Der Vater und der Sohn sind nur Ein einziger Ursprung des heiligen Geistes. Gleichwie also der Vater und der Sohn Ein Gott sind wegen der Einheit der Form, welche

durch diesen Namen Gott bezeichnet ist: so sind sie auch nur Ein Ursprung des heiligen Geistes wegen der Einheit der Eigenthümlichkeit, welche in diesem Namen Ursprung bezeichnet ist.

Der heilige Geist geht vom Vater und vom Sohne aus, insofern als sie Eins sind in der hauchenden Kraft, welche gewissermaaßen die Natur Gottes mit einer Eigenthümlichkeit bezeichnet. Es enthält nichts Widersprechendes, daß Eine Eigenthümlichkeit in zweien Trägern sei, deren Natur nur Eine ist. Werden aber die Träger der Hauchung betrachtet: so geht der heilige Geist vom Vater und vom Sohne aus, inwiefern sie mehrere sind. Denn er geht von ihnen aus als die vereinigende Liebe Beider. — Durch den Satz: Der Vater und der Sohn sind Ein Ursprung des heiligen Geistes wird also die Einheit dieser Form, welche durch das Wort Ursprung bezeichnet ist, hervorgehoben. — Aus der Wahrheit, daß der heilige Geist vom Vater und vom Sohne als von Einem Ursprunge ausgeht, darf man nicht folgern wollen, dann sei ja der Sohn dem Vater ähnlicher, als der heilige Geist. Denn in Gott wird Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit nicht nach den Eigenthümlichkeiten durch die Beziehungen angegeben, sondern nach der Wesenheit. Die Eine göttliche Wesenheit besteht in den drei unterschiedenen Personen. Gleichwie daher der Vater sich selbst nicht ähnlicher ist, als dem Sohne: so ist auch der Sohn dem Vater nicht ähnlicher, als der heilige Geist. — Aus dem Satze, daß der heilige Geist vom Vater und vom Sohne als von Einem einzigen Ursprunge ausgeht, folgt, daß die Thätigkeit oder die Hauchung, durch welche der heilige Geist vom Vater und vom Sohne ausgeht, nur Eine Einzige ist. Deßhalb will der h. Thomas P. I, quaest. 36, art. 4, ad 7, man solle statt duo spiratores besser sagen duo spirantes. Denn die Adjective erhielten die Zahl nach ihrem Träger, die Substantive aber von sich selbst nach der bezeichneten Form. — Hiermit ist das Dogma, daß der heilige Geist vom Vater und vom Sohne ausgeht, dargelegt. — Treffend hat Perrone Alles zusammengefaßt mit den Worten: Ex indubiis monumentis constat, 1. Ecclesiam latinam semper dogma tenuisse de Spiritus sancti a Patre Filioque processione. 2. Ecclesiam graecam, cui id innotuit, in communione semper fuisse cum Ecclesia latina, nemine unquam, exceptis haereticis, ullam de hoc querelam movente, imo in quinque oecumenicis Conciliis eandem fidem approbasse, confirmando s. Cyrilli epistolam ad Nestorium. 3. Patres utriusque Ecclesiae in eandem sententiam convenisse. 4. Ipsos haereticos antiquissimos, licet invitos, testes esse eiusdem fidei sua ipsa agendi ratione. Ergo vel dicendum, universam Ecclesiam per plura saecula veram amisisse fidem, vel Graecos schismaticos in turpi haeresi versari: at primum, ipsis fatentibus, repugnat: posterius igitur unice remanet.

7. Daß nun die römische Kirche den Zusatz Filioque mit Recht zum Symbolum gemacht habe, und daß daher die schismatischen Griechen ihr mit Unrecht den Vorwurf machen, daß sie das Symbolum verderbt habe, folgt schon daraus, daß der Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohne eine Glaubenslehre der göttlichen Offenbarung ist, welche auszusprechen die Kirche nicht bloß das Recht, sondern die Pflicht hat. Auch haben die Griechen auf dem Concil zu Lyon 1274 diesen Zusatz angenommen, und auf dem Concil zu Florenz die Rechtmäßigkeit und Zweckmäßigkeit dieses Zusatzes

anerkannt. *) Den einzigen Grund zu jenem Vorwurfe entnehmen sie aus dem Verbote des Concils zu Ephesus, zum Nicänischen Symbolum nichts hinzuzusetzen. Denn bis zu diesem Concil sind wohl verschiedene Zusätze zum apostolischen Symbolum als Erweiterungen hinzugekommen, aber nach demselben nicht mehr. Die Nestorianer hatten das Symbolum für ihre Zwecke interpolirt, worüber ein gewisser Priester Charisius dem Concil zu Ephesus die Anzeige machte. Darauf erließ das Concil die Bestimmung: **Statuit sancta synodus, alteram fidem nemini licere proferre, aut conscribere, aut componere, praeter definitam a sanctis patribus, qui in Nicaea cum Spiritu sancto congregati fuerunt. Qui vero ausi fuerint, aut componere fidem alteram, aut proferre, vel offerre converti volentibus ad agnitionem veritatis, sive ex gentilitate, sive ex iudaismo, sive ex qualicunque haeresi: hos quidem, si aut episcopi aut clerici, alienos esse episcopos ab episcopatu, et clericos a clericatu decrevit: si vero laici fuerint, anathemati subiici.** Was ist hier unter **altera fides** verstanden? Unter dieser **altera fides** ist entweder eine Lehre verstanden, welche dem Nicänischen Symbolum entgegengesetzt ist. Dann hat offenbar die Synode von Ephesus durch jenen Beschluß den Zusatz **Filioque** nicht verboten; sondern derselbe bezöge sich nur auf die Lehre vom Sohne Gottes. Oder unter **altera fides** ist verstanden jede weitere Erläuterung des Symbolums, nämlich jeder weitere Zusatz zu demselben, und dann kann diese Bestimmung offenbar doch nur Privatpersonen betreffen. Denn die Kirche kann sich doch nicht das Gebot geben, daß sie den von Christo und den Aposteln ihr überlieferten Glauben

---

*) Schon der h. Thomas hat hinsichtlich dieses Zusatzes durchaus das Richtige getroffen; indem er P. I, quaest. 36, art. 2, ad 2 schreibt: In quolibet concilio constitutum fuit symbolum aliquod propter errorem aliquem, qui in concilio damnabatur. Unde sequens concilium non faciebat aliud symbolum, quam primum, sed id, quod implicite continebatur in primo symbolo, per aliqua addita explanabatur contra haereses insurgentes. (Darin liegt schon der Gedanke klar ausgesprochen, daß im Verlaufe der Zeit das depositum fidei zum klaren Bewußtsein durch formulirte Ausdrücke kommt, und daß hierin ein Fortschritt statt findet.) Unde in determinatione Chalcedonensis synodi dicitur, quod „illi, qui fuerunt congregati in concilio Constantinopolitano, doctrinam de Spiritu sancto tradiderunt, non quod minus esset in praecedentibus, qui apud Nicaeam congregati sunt, inferentes; sed intellectum eorum adversus haereticos declarantes.“ Quia igitur in tempore antiquorum conciliorum nondum exortus fuerat error dicentium, Spiritum sanctum non procedere a Filio, non fuit necessarium, quod hoc explicite poneretur. Sed postea, insurgente errore quorundam, in quodam concilio in occidentalibus partibus congregato, expressum fuit auctoritate Romani Pontificis, cuius auctoritate etiam antiqua concilia congregabantur et confirmabantur. Continebatur tamen in hoc ipso, quod dicebatur Spiritus sanctus a Patre procedere. Und ad 3: Spiritum sanctum non procedere a Filio primo fuit a Nestorianis introductum, ut patet in quodam symbolo Nestorianorum damnato in Ephesina synodo. Et hunc errorem secutus fuit Theodoricus Nestorianus, (Man sieht den Mangel der Geschichtskenntniß im Mittelalter; denn dieser Mann ist gar nicht bekannt; — Andere wollen dafür Theodoritus lesen), et plures post ipsum, inter quos fuit etiam Damascenus. Unde in hoc eius sententiae non est standum. Quamvis a quibusdam dicatur, quod Damascenus, sicut non confitetur Spiritum sanctum esse a Filio, ita etiam non negat ex vi illorum verborum. Ob der h. Johannes Damascenus diesen Irrthum wirklich hat, oder nicht, wäre näher zu untersuchen; ich wage nicht mich darüber auszusprechen.

nicht weiter aussprechen will, wofern sie dieses für nothwendig erachtet. Denn wenngleich der Inhalt des Glaubens immer derselbe bleibt, so findet doch in der Formulirung und Vertheidigung desselben ein Fortschritt statt. Auch steht es geschichtlich fest, daß trotz jenes Gebotes der Synode in Ephesus doch in einzelnen orientalischen Kirchen noch besondere Glaubensbekenntnisse, solche nämlich, die durch Zusätze erweitert waren, gebraucht wurden. Ebenso gebrauchen die Griechen bei der Bischofsweihe noch fortwährend ein erweitertes Symbolum. Folglich haben sie thatsächlich bewiesen, daß sie jenes Verbot nur von einzelnen Personen, aber nicht von der ganzen Kirche verstanden haben. Auch liegt ja in dem Beschlusse selbst deutlich genug enthalten, daß derselbe nur Privatpersonen betrifft. Jenes Verbot kann also keineswegs einen Grund abgeben, die abendländische Kirche zu tadeln, daß sie diesen Zusatz gemacht hat. Dagegen dürfte nach der Erklärung, welche die Griechen über jenes Gebot geben, ja nie eine weitere Erklärung von Seite der Kirche über das, was Lehre Jesu Christi sei, und was nicht, erlassen werden. So würde die Kirche aufhören, die Erzieherinn des menschlichen Geschlechts zu sein. Alles wahre Leben in der Kirche wäre vernichtet, und eine absolute Stagnation eingetreten, wie wir sie in der griechischen Kirche seit ihrer Trennung von der römischen erblicken. — Hiermit ist das Verhältniß des heiligen Geistes zum Vater und zum Sohne für unsern Zweck dargelegt. Was endlich das Verhältniß des heiligen Geistes zur göttlichen Wesenheit betrifft: so ist darüber nur zu sagen, daß die göttliche Wesenheit in ihm ganz existirt, ebenso wie in den beiden andern Personen oder daß jede der drei göttlichen Personen ein besonderer Träger der göttlichen Wesenheit ist.

§. 68. Das Verhältniß des heiligen Geistes zur Creatur.

1. Hiernach ist **viertens** über das Verhältniß des heiligen Geistes zur Creatur zu handeln. Weil der heilige Geist das persönliche Wollen oder die Liebe des Vaters und Sohnes ist, deßhalb bezeichnen wir ihn besonders als denjenigen, welcher dem erschaffenen Geiste die heiligmachende Gnade ertheilt und ihn dadurch mit Gott vereinigt. Deßhalb wird ihm auch in den heiligen Schriften und von den heiligen Vätern die Begründung aller derjenigen Anstalten zugeschrieben, welche Gott getroffen hat, um den Menschen nach dem gewöhnlichen Wege seiner Vorsehung die heiligmachende Gnade zu ertheilen. In den kirchlichen Glaubensbekenntnissen wird auch diese Wirkung des heiligen Geistes besonders hervorgehoben. So wie der Vater der ursprünglich beschließende und bestimmende ist, und der Sohn den Beschluß des Vaters nach Außen ausführt: so vollendet der heilige Geist im Namen des Sohnes dessen Werke. Der Sohn bedingt das Dasein der Creatur ihrer Substanz nach; der Geist vollendet die Creatur, indem er sie im Besondern formt und belebt, nämlich die körperliche Natur durch das natürliche Leben, die intelligente Creatur durch die Gnade. Wie der Sohn die erste Schöpfung im Allgemeinen in der Masse bedingt hat und der Geist dieselbe im Einzelnen ausgegliedert hat: so ist auch die Herstellung und Erlösung im Allgemeinen das Werk des Sohnes, aber die Vollendung derselben im Einzelnen, oder die Formung der Einzelnen in der Gnade oder die Vertheilung der Gnade an die Einzelnen ein Werk des heiligen Geistes. Das natürliche Leben ist ein Werk des Sohnes, das geistige Leben Werk des heiligen Geistes; weil das geistige Leben in der Heiligkeit oder in der Gemeinschaft mit dem heiligen Geiste besteht. So war Adam als Natur Werk des Sohnes, aber

als im Besitze der heiligmachenden Gnade Werk des Geistes. Eben so waren die Engel ihren natürlichen Kräften nach Werk des Sohnes; aber als im Besitze der heiligmachenden Gnade des heiligen Geistes. Darum sagen die Väter in ihren Darstellungen vom Urstande auch häufig, durch die Sünde sei der heilige Geist von Adam gewichen. — Der Sohn vermittelt die Verbindung der Creatur mit dem Vater, der heilige Geist deren Verbindung mit dem Sohne. — Der heilige Geist ist mit seiner göttlichen Wirksamkeit in der Menschheit, und daher wird ihm die Bezeichnung εἰς oder ἐν beigelegt. Er ist daher der Leiter und Regierer aller Anstalten, welche Gott gegründet hat, damit die Menschheit durch dieselben ihr Heil wirken möchte. Darum wird ihm in den heiligen Schriften die Leitung und Führung des auserwählten Volkes zugeschrieben: Isaias 63, 11. 14; er redete durch die Propheten, und stand ihrem Leben vor.

2. Aber insbesondere ist der heilige Geist der Gründer der Kirche. Die Menschheit Christi ist von ihm empfangen worden, Matth. 1, 18. 20; Luc. 1, 35; sie wurde von ihm gesalbt Ps. 44, 8; auf welche Stelle der h. Paulus Hebr. 1, 9 zurückkommt; Isaias 61, 1, welche Stelle aus dem alten Testamente Christus selbst Luc. 4, 18 in der Synagoge zu Nazareth von sich erklärte. Die Menschheit Christi war mit dem heiligen Geiste erfüllt, Isaias 42, 1: Dedi Spiritum Meum super eum, cf. Matth. 12, 18; denn Christus hatte die Fülle des heiligen Geistes Joh. 3, 34; oder der heilige Geist hatte die Menschheit Christi geheiligt Röm. 1, 4; der heilige Geist hatte ihn gesandt Is. 48, 16; hat Christum geleitet Matth. 4, 1; durch ihn gewirkt Matth. 12, 28; der heilige Geist hatte Christo dem Menschen den Gedanken eingegeben, daß er sich für uns Gott zum Opfer bringen sollte, Hebr. 9, 14; durch den heiligen Geist ist Christus von den Todten erweckt worden Röm. 1, 4; 8, 11. Endlich ist die Menschheit Christi der Sitz der Gaben des heiligen Geistes, Isaias 11, 2. 3. So hat der heilige Geist an der Einführung Christi in die Welt den größten Antheil genommen und dadurch an der Gründung der Kirche. Darum kann mit allem Rechte gesagt werden, daß am Pfingstfeste die Kirche gegründet ist.

3. Der heilige Geist ist ferner der Regierer der Kirche. Denn 1. Er stellt die Hierarchie als seine Organe und Stellvertreter an, Act. 13, 2; 20, 28. So gewiß es ist, daß jedes einzelne Mitglied der Kirche seinen besondern Beruf von Gott erhält, Ephes. 4, 11; 1. Cor. 12, 12—30, zum Nutzen der Gesammtheit: so gewiß ist es auch, daß die Vertheilung dieser verschiedenen Gnaden vom heiligen Geiste ausgeht, 1. Cor. 12, 4—11. 2. Er verkündigt in der Kirche durch die Hierarchie die göttliche Offenbarung, Joh. 16, 13; und darum nennt ihn die heilige Schrift gewöhnlich den Geist der Wahrheit. Deßhalb bekennen auch alle Kirchenversammlungen, daß sie im heiligen Geiste versammelt seien. 3. Er bewirkt in allen einzelnen Mitgliedern der Kirche durch die heiligmachende Gnade, welche im eigentlichen und gewöhnlichen Wege der Vorsehung durch die heiligen Sacramente ertheilt wird, das geistige Leben, indem er durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe, welche die Ausflüsse der heiligmachenden Gnade sind, wie die drei hauptsächlichsten Seelenkräfte, Gedächtniß, Erkenntniß, Wille, die Ausflüsse des Wesens der Seele, den Menschen mit Gott verbindet. Daher nennt ihn die Kirche den Lebendigmacher und unsern Herrn. Daher bei manchen Theologen die Ansicht, daß die heiligmachende Gnade in der persönlichen Mitthei-

lung des heiligen Geistes bestehe; — welche Ansicht aber irrig ist.*) Die heiligmachende Gnade ist nämlich ein **habitus creatus** in dem erschaffenen Geiste und durch diesen wirkt der heilige Geist auf denselben. Zerstört wird dieser **habitus creatus** durch jede Todsünde. Man kann daher allerdings wohl sagen, daß der heilige Geist gegeben werde, wie die heilige Schrift so oft thut, — denn sonst könnte ja auch der Name **Donum** vom heiligen Geiste gar nicht gebraucht werden, nämlich insofern kann man dieses sagen, als der heilige Geist durch die heiligmachende Gnade auf unsere Seelen einwirkt. Indessen man kann darum nicht sagen, der heilige Geist sei die heiligmachende Gnade; denn dann hätte man Gott mit seinem Werke verwechselt. Man würde dann den unendlichen Gott, den heiligen Geist, für dessen Sein und Wirksamkeit keine Grenzen angegeben werden können (vergl. §. 23. die Lehre von der Allgegenwart Gottes), mit seiner, zwar besondern und übernatürlichen, aber doch immer nur endlichen Wirkung in einigen erschaffenen Geistern, mit der heiligmachenden Gnade, verwechseln, und man würde vergessen, daß der heilige Geist mit nichts Erschaffenem in eine hypostatische Vereinigung getreten ist, wie der Sohn, (wenngleich der heilige Geist seine Gnadenwirkung und durch diese sich selbst sichtbar gesendet hat), und daß darum der Empfang der heiligmachenden Gnade oder des heiligen Geistes etwas ganz Anderes ist, als der Empfang der Eucharistie. — Da sich jedoch die heilige Schrift nur bei auffallenden Wirkungen und Aeußerungen der heiligmachenden Gnade, wie solche im Anfange der Kirche ziemlich allgemein waren, des Ausdruckes bedient: „Sie empfingen den heiligen Geist“, so will der h. Thomas, man solle ebenfalls nur bei besondern Aeußerungen der übernatürlichen Kraft der göttlichen Gnade sich dieses Ausdruckes, daß der heilige Geist gegeben sei, bedienen. Jenen besonderen Gnadenwirkungen entsprachen dann auch die äußern Zeichen, unter denen sie gegeben wurden. 4. Die erstorbenen Glieder am Leibe der Kirche sucht er durch die Einsprechungen seiner Gnade mit Christo, dem Haupte, wieder zu vereinigen.

Hiermit beschließen wir den zweiten Abschnitt des ersten Theiles der Dogmatik, die Lehre nämlich von der Trinität, und damit die gesammte Lehre von Gott. So wie aber kein Dogma wichtiger für uns ist, als das von der Trinität, weil dieses den Mittelpunkt der gesammten göttlichen Offenbarung bildet, wie in den einleitenden Gedanken angegeben ist: so ist auch kein Dogma heftiger angegriffen worden, nämlich von den Rationalisten, welche Gott von der Welt trennen und entfernen, und von den Pantheisten, welche Gott und Welt confundiren.

---

*) Vergl. im zweiten Theile dieses Werkes den vierten Abschnitt (Lehre von der Gnade) §. 170. Nro. 6.

Auf S. 24, 25 und 26 finden sich mehrere Druckfehler in den hebräischen Vokalen, welche man gütigst verbessern wolle.

Friedhoff, Franz,

Katholische Dogmatik

Bd.: 1

Münster (1855)